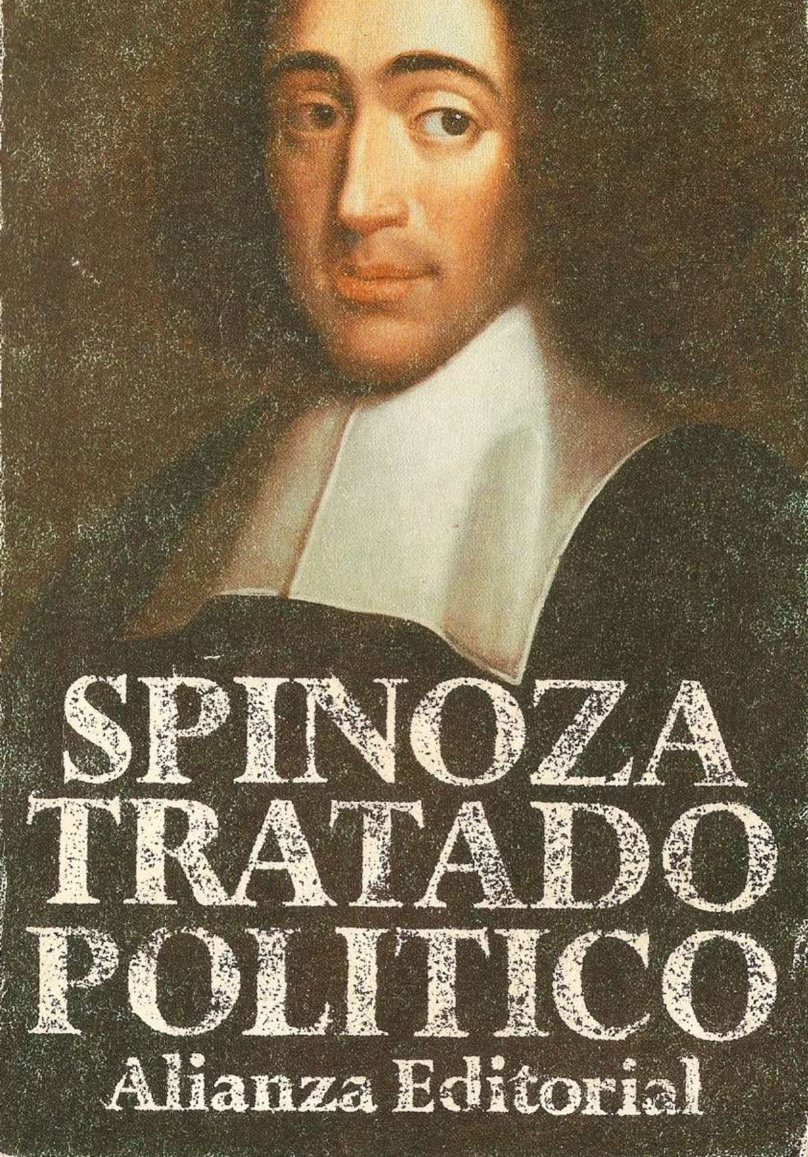

SPINOZA
TRATADO
POLITICO
Alianza Editorial

Tratado político

Sección: Clásicos

Spinoza:
Tratado político

Traducción, introducción, índice analítico
y notas de Atilano Domínguez

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

Calle Milán, 38; 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
I.S.B.N.: 84-206-0219-1
Depósito legal: M. 39761-1986
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Gráficas Rogar, S. A. Pol. Cobo-Calleja
Fuenlabrada (Madrid)
Printed in Spain

Introducción *

La política en la vida y en la obra de Spinoza

«Animi enim libertas, seu fortitudo, privata virtus est; at imperii virtus, securitas» (TP, I, 6).

El 21 de febrero de 1677, a la edad de cuarenta y cuatro años, moría Spinoza en La Haya. En vida, sólo había publicado dos obras, una de ellas anónima, el *Tratado teológico-político* (1670). Entre los escritos póstumos, editados por sus amigos, el mismo año de su muerte, en latín y en holandés, apareció este tratado, que, aunque inacabado, completa el anterior. Hace poco, hemos presentado, en esta misma editorial, el primero, precedido de una introducción histórica. Sobre la base de un cuadro cronológico de la vida de Spinoza y de un breve diseño de la Holanda del siglo XVII, hemos descrito allí la génesis de aquel polémico texto, así como de su publicación y reacciones. Dando por supuesto aquel marco general, nos limitaremos aquí a hacer una exposición sintética de

* Las siglas utilizadas para las obras de Spinoza son las usuales: CM = *Cogitata metaphysica;* E = *Ethica;* Ep = *Epistolae;* IE = *T. de intellectus emendatione;* KV = *Korte Verhandeling (Tratado breve);* PPC = *Principia philosophiae cartesianae.* La página y la línea remiten a la ed. Gebhadt, el ( ) a nuestras notas; el signo (núm.) a la *Bibliografía.*

las ideas políticas del célebre judío de Amsterdam, oriundo de nuestro país y lector asiduo de nuestros clásicos, como Cervantes, Góngora y Quevedo, Covarrubias, Gracián y Saavedra Fajardo. Su idea de España está presente en esta obra por la mención de Antonio Pérez, por el recuerdo entusiasta de la monarquía aragonesa y por la áspera crítica a la acción de Felipe II en las Países Bajos [1].

La actualidad de sus ideas políticas está patente por la bibliografía que añadimos al final de esta introducción. Si entre 1971 y 1983 se han publicado más de 2.000 títulos sobre Spinoza, una buena parte de ellos, incluso en nuestra lengua, se refieren a la política [2]. Poco a poco se ha descubierto que el Spinoza metafísico, monista y panteísta, había escrito una ética y que dentro de esa ética, como camino hacia la libertad y la felicidad humana, desempeña un papel decisivo la vida en sociedad y, por tanto, el Estado.

Si queremos comprender el significado del *Tratado político* en la obra y en la época de Spinoza es necesario que veamos primero cuál era su actitud hacia la política antes de emprender su redacción. Ello equivale a preguntarse por su relación personal con la política holandesa y por la función de la política en su doctrina ética *(Etica)* y religiosa *(Tratado teológico-político)*.

I. Actitud de Spinoza ante la política antes del Tratado político

Los pocos datos que poseemos sobre la vida de Spinoza, nos permiten afirmar que redactó este tratado al final de su vida, cuando ya había publicado el *Tratado teológico-político* (1670) y preparado la *Etica* para la imprenta

1 Pueden verse los estudios citados en núms. 104 y 105 (Méchoulan), 53 (nuestro) y las notas a la presente traducción (158-60, 170, 188-95, 293, etc.).

2 Cfr. las bibliografías citadas en núms. 12, 13 y 51.

(1675) [3]. Pues sabemos, además, que en 1663 publicó los *Principios de filosofía de Descartes*, con los *Pensamientos metafísicos* como apéndice, y que en 1665 interrumpió la *Etica*, que llegaba entonces a la proposición 80 de la tercera parte, para entregarse a la redacción del *Tratado teológico-político* [4]. Por lo demás, el mismo autor del *Tratado político* se encarga de indicar que él se apoya sobre estas dos obras y las da por supuestas [5].

La relación de dependencia de este tratado con las otras dos obras es, pues, un hecho, que sólo falta explicitar. Pero ¿cuál fue la relación de Spinoza con la política de su país? He ahí una pregunta tan interesante como difícil de responder. Hagamos una primera aproximación a estos tres puntos: la política en la vida, en la ética y en la religión de Spinoza.

1.° *La política en la vida de Spinoza*

A primera vista, resulta un tanto sorprendente el espacio que Spinoza dedicó en su obra a la política. Un cálculo por páginas nos daría cerca de un tercio del total; y, por años, quizá más. Y, sin embargo, no parece haber nada que invitara a ello a este judío de la diáspora, nacido en país extranjero, y expulsado, al mismo tiempo, de su 'nación' y de su familia por la excomunión, sin profesión pública y sin casa propia, sin mujer e hijos. Pero el hecho es que este curioso y extraño personaje [6] protesta con energía contra quienes denigran la condición humana [7] y vibra de entusiasmo ante la idea de generosidad

3 Cfr. Ep. 68, p. 299.

4 Cfr. Ep. 28, p. 163; 29, pp. 165-6; 30, p. 166.

5 Cfr. TP, I, 5, p. 275 (15); II, 1, p. 276 (20-21); VII, 26, 319 (174).

6 T. Chr. Sturm, profesor en Altorf, le calificaba de «animal exótico» (en núm. 173, p. 204, 32) y H. Oldenburg decía a Sir Robert Moray (7-10-1665): «an odd philosopher, that lives in Holland, but no Hollander» (texto en Gebhardt (núm. 2), IV, p. 404).

7 Cfr. TP, I, 1 y 4 (14).

y de amistad, que le lleva a proclamar «homo homini Deus» [8]. ¿Cuál puede ser la razón de este hecho?

Si hacemos un repaso de la biografía de nuestro filósofo, hallamos pocos hechos relevantes, desde el punto de vista público, pero sí de su vida personal: la muerte de su madre a los seis años de edad (1638); la condena y posterior suicidio de su correligionario y sin duda conocido de familia, el judío portugués Uriel da Costa (1640); la muerte temprana de su hermano Isaac (1649), de su hermana Miriam (1651), de su madrastra Ester (1653) y, sobre todo, de su padre (1654); y, al fin, su excomunión de la comunidad judía (1656). A los veinticuatro años de edad, Spinoza se halla realmente solo y aislado, sin más ayuda que su viva inteligencia, su carácter afable y su habilidad manual. Y, por encima de todo, con gran ansia de vivir y de hallar la felicidad, de perfeccionar su inteligencia y alcanzar la sabiduría, y de compartirla con los demás [9].

Tras unos años oscuros, más que de silencio, de arduo trabajo, en que perfecciona sus conocimientos del latín, lee a fondo a los filósofos escolásticos y a Descartes, y aprende su oficio de pulidor de lentes, lo encontramos en correspondencia epistolar con un grupo de personajes holandeses, aficionados a la filosofía [10] y con el que será secretario de la *Royal Society*, Henry Oldenburg [11]. Dos años más tarde publica, en un volumen, sus dos primeras obras, en las que reclama el título de ser nativo de Amsterdam y toma sus distancias frente a la filosofía escolástica y cartesiana que estaba en vigor en su país. Diez años hubo de esperar a que esa obra le trajera (después de publicar el *Tratado teológico-político*), su único triunfo profesional, si así puede llamarse: la oferta de una cátedra de filosofía en la Universidad de Heidelberg, que él declinó prudentemente (1673) [12].

[8] E, IV, 35, esc.; cfr. 18, esc., pp. 223/5 ss.; III, 59, esc.

[9] Cfr. IE, introd., pp. 5-9.

[10] Los corresponsales holandeses de Spinoza son: P. Balling, W. van Blijenbergh, H. Boxel, J. Bouwmeester, A. Burgh., J. G. Graevius, J. Hudde, J. Jelles, J. van der Meer, L. Meyer, J. Ostens, N. Stensen, L. Velthuysen y S. J. de Vries. Entre los conocidos o amigos más destacados: C. Beuningen, Fr. van den Enden, Chr. Huygens, K. Kerckring, A. y J. Koerbagh, J. Rieuwertsz y Jan de Witt.

[11] Cfr. Ep. 1-7 (1661-3).

Ni su correspondencia ni sus biógrafos nos revelan, pues, ningún hecho significativo en su vida, excepto su separación de la comunidad judía, que le aconsejó, quizá años más tarde, abandonar Amsterdam, su ciudad natal, para residir sucesivamente en Rijnsburg (1661-3), Voorburg (1663-9) y La Haya. Por otra parte, a excepción de Oldenburg y de Leibniz, ambos extranjeros y el último, además, simple curioso de última hora [13], no encontramos, ni entre sus corresponsales ni entre sus amigos a ninguno con el que nuestro filósofo haya comentado la vida política holandesa [14]. Madeleine Francès, que estudió con detalle el problema, se refiere, en este contexto, a Conrad van Beuningen († 1693), Hugo Boxel († 1679?), Conrad Burgh († 1676?), Jonan Hudde († 1704), Christian Huygens († 1695), Jacob Statius Klefmann (?), Joachim Nieuwstad († 1675), Adriaan Paets († 1686), Lambert van Velthuysen († 1685), Jan de Witt († 1672), y al llamado «rector de La Haya» (?). Su opinión es bien conocida. Todos estos personajes serían de tendencias políticas muy diversas, y no constaría que Spinoza hubiera estado ligado políticamente a ninguno de ellos [15].

No es éste el momento de entrar en diálogo con tan ilustre historiadora, sino de añadir algún detalle concreto sobre estos personajes. Nos consta ciertamente que casi todos ellos tuvieron alguna actividad política y cierta relación con Spinoza. No obstante, aparte de Jan de Witt, que es caso único, sólo revisten aquí cierto interés los

[12] Cfr. Ep. 47-8 (febrero y marzo de 1673).

[13] Sobre Leibniz, cfr. Ep. 45-6 (1671), Ep. 70 y 72 (1675) y Ep. 80 (1676); K. O. Meinsma (núm. 185), pp. 462-3; J. Freudenthal (núm. 181), pp. 271-80.

[14] Sí con H. Oldenburg: cfr. Ep. 7 (1662?), pp. 37 ss.; Ep. 32 (1665, Spinoza), pp. 175/14 ss.

[15] M. Francès (núm. 179), pp. 292-349; tesis recogida en: (núm. 6), pp. 913-6.

cuatro primeros. En efecto, Beuningen fue embajador en París de 1660-8 y participó en el complot contra Luis XIV en 1674; Boxel fue secretario y pensionario de Gorcum, pero fue destituido, al igual que otros muchos, como Niewstad, al llegar los Orange al poder en 1672; C. Burgh fue tesorero general de las Provincias Unidas en 1666, pero se sabe poco de él desde 1669; Hudde, en cambio, fue elegido 18 veces alcalde de Amsterdam entre 1672 y 1704. Ahora bien, parece una ironía, del único que se conserva alguna carta a Spinoza, es de Boxel y se refieren a los duendes o espíritus, en los que cree firmemente. También contamos con tres cartas de Spinoza a Hudde; pero no con sus respuestas, y hablan de temas metafísicos. De Burgh sólo sabemos, por la carta de Spinoza a su hijo, converso al catolicismo, que había existido cierto trato del filósofo con su familia. En cuanto a Beuningen, no cabe asegurar que haya tenido relaciones personales con el filósofo [16]. Por lo demás, de Klefmann, Paets y el «rector de La Haya» apenas sabemos nada; y de Huygens y Velthuysen, sí sabemos que mantuvieron relaciones personales con Spinoza, pero más bien frías y puramente intelectuales. En todo caso, ninguno de estos últimos ocupó cargos políticos [17].

Si pensamos, no obstante, que de la correspondencia de Spinoza se ha suprimido todo aquello que pudiera perjudicar a sus interesados, cuando aún vivían, hay que concluir que nuestro filósofo estaba en contacto con un sector bastante amplio de la vida pública de su país y que estaba perfectamente informado de sus pequeñas y grandes intrigas.

16 Datos mucho más completos sobre todos estos personajes en: Meinsma (núm. 185), *Indice analítico de nombres;* J. Freudenthal (núm. 181), pp. 132, 262-3, etc.

17 Ver notas precedentes y Ep. 34-6 (Hudde), Ep. 51-6 (Boxel), Ep. 76 (Burgh), pp. 316/18 ss., 318/15 ss. Sobre el destinatario de un ejemplar del TTP, con notas manuscritas de Spinoza, J. S. Klefmann, no se sabe nada: cfr. (núm. 2), III, p. 382. Sobre el «rector de La Haya»: Freudenthal (núm. 180), pp. 224/19/32.

Dos hechos, sin embargo, quedan sin aclarar: las relaciones de Spinoza con el Gran Pensionario o jefe de gobierno, Jan de Witt (1653-72), y su misterioso viaje a Utrecht, en julio de 1673, al cuartel general francés. Uno de sus biógrafos, J. M. Lucas, afirma que nuestro filósofo no sólo conoció a de Witt, sino que éste le consultaba sobre matemáticas y otras «materias importantes» y que incluso le concedió «una pensión de 200 florines»; pero que, después de la muerte del mecenas, sus herederos le pusieron dificultades, por lo que habría renunciado a ella [18]. En todo caso, el prefacio al *Tratado teológico-político* y la historia de su publicación demuestran, según creemos, que Spinoza emprendió esa obra con el propósito de apoyar la política de Witt y que éste no accedió a la prohibición, reiteradamente solicitada, del tratado, porque, según ciertos panfletos, contaba con su aprobación [19]. Por otra parte, los testimonios de Leibniz y de su biógrafo, J. N. Colerus, están acordes en afirmar que el asesinato de los hermanos de Witt impresionó tan vivamente a este defensor de la libertad, la paz y la humanidad, que, si la noche de los hechos estuvo a punto de salir a la calle y poner un cartel con la inscripción «ultimi barbarorum», en 1673 aún se mostraba dispuesto a dar la vida por defender, como «esos buenos señores de Witt», la causa republicana, y en 1676 ese recuerdo seguía vivo en su memoria [20]. Finalmente, en este mismo tratado creemos descubrir la idea de que la sustitución del liberal Jan de Witt por el militar G. de Orange significó «la ruina para Holanda» [21].

La estancia de Spinoza en Utrecht, donde los franceses habían establecido su cuartel general en junio de 1672, en su guerra contra Holanda, es un hecho cierto. Probablemente tuvo lugar a principios de julio de 1673. Su significado, en cambio, no está nada claro. Lucas, que en

18 Texto en Freudenthal (núm. 180), pp. 15-6.

19 Cfr. nuestra *Introducción histórica* a (núm. 177), § 3.

20 Textos en Freudenthal (núm. 180), p. 201 y pp. 64-5.

21 Cfr. TP, VIII, 44, pp. 344/10 e *Indice analítico:* «Holanda», «Witt», etc., especialmente notas (266) y (297-8).

este caso parece resumir mal a Colerus, da al hecho un carácter trivial, insistiendo en la gentileza de los franceses en invitarle y en el espíritu refinado de Spinoza ante los curiosos cortesanos. Colerus, en cambio, parece aludir a dos motivos complementarios. El príncipe Condé, gobernador de la plaza, y el teniente coronel Stoupe, ambos hombres cultos, desearían conocer al célebre autor del *Tratado teológico-político;* antes y durante la visita, le habrían prometido conseguir que Luis XIV le concediera una pensión, a condición de que le dedicara un libro... [22] Ahora bien, una visita cultural, accediendo a la veleidosa curiosidad del extranjero, resulta inimaginable en hombre tan cauto. Una huida del país por temor a los Orange y por penuria económica, no parece probable, ya que el *Tratado teológico-político* no sería prohibido hasta julio de 1674 y, por otra parte, Spinoza acababa de rechazar una cátedra en Heidelberg [23]. Una misión de espionaje en favor del enemigo fue, justamente, la sospecha del pueblo, a su regreso a La Haya; pero Spinoza no dudó en aclarar: «muchos hombres de alto rango saben bien por qué he ido, a Utrecht... Yo soy un sincero republicano y mi punto de mira es el mayor bien de la república» [24]. Quizá, una vez recibida la invitación francesa, aprovecharan la oportunidad las autoridades holandesas para encomendarle a Spinoza alguna gestión en favor de la paz [25].

Estos datos no bastan por sí solos para justificar el interés de Spinoza por los temas políticos; pero ayudan a explicarlo. Cabe imaginar las etapas siguientes. Tras su expulsión de la comunidad judía, sufre cierta crisis de soledad e identidad personal; es el momento en que se refugia en grupos españoles de Amsterdam [26] y opta por

[22] Cfr. Freudenthal (núm. 180), pp. 15-6 (Lucas), 64-5 (Colerus).

[23] *Supra,* nota 12.

[24] Texto en Freudenthal (núm. 180), p. 65 (Colerus).

[25] Cfr. Meinsma (núm. 185), pp. 419-29 y nota 20 * (bibliografía reciente sobre el tema); Freudenthal (núm. 181), pp. 247-52; breve síntesis en (núm. 175), p. 61b, etc.

[26] Cfr. I. S. Révah (núm. 187), pp. 64-9: año 1659.

dedicarse a la filosofía y buscar en ella la felicidad. Pero ya desde entonces intuye que el sabio sólo será feliz compartiendo sus ideas con los demás y sujetándose a las normas de la sociedad [27]. Años más tarde, más introducido ya en la sociedad holandesa, se atreve a concebir la esperanza de que «algunas personas que ocupan el primer rango» en su patria, deseen que él publique sus escritos [28]. Cuando, en 1665, decide interrumpir la *Etica* y redactar el *Tratado teológico-político,* parecen haber confluido dos circunstancias: en el momento en que el análisis de las pasiones le enfrentaba con el tema de la sociedad y del Estado, en su patria se libraba un verdadero debate intelectual en torno a la libertad de pensamiento. Spinoza saltó a la arena intelectual, que era, en realidad, la arena política [29]. Finalmente, los editores de las *Opera posthuma* pusieron como prólogo al *Tratado político* una carta de su autor a un amigo, el cual le habría incitado a escribirlo. M. Francès llega a adivinar que se trataría de un magistrado de La Haya, simpatizante tardío de Jan de Witt [30]. Sea así o no, no nos cabe la menor duda de que esta obra surge del ambiente político holandés del momento y revela, en más de un punto, la interpretación que de él daba Spinoza.

En una palabra, a Spinoza le llevó a la meditación política su vida personal y su filosofía, ambas impregnadas de una profunda humanidad, y, además, la propia circunstancia de su patria, que vivió en esos años profundos cambios.

2.º *La política en la Etica*

La *Etica* es la obra cumbre de Spinoza y en ella trabajó a lo largo de más de veinte años. Su objetivo, intuido

[27] Cfr. IE, pp. 8/27-9/4.

[28] Ep. 13 (1563), pp. 64/4 ss.

[29] Cfr. nuestra *Introducción histórica* en (núm. 177), §§ 2-3; TTP, IV, pp. 60/25 ss.

[30] Cfr. *infra,* nota (2) (análisis del epígrafe que sigue al título del TP) y notas (158-9).

en fecha muy temprana en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y bosquejado en el *Tratado breve,* es «conocer la naturaleza de la mente humana y de su felicidad suprema» [31]. Su estructura, más dinámica que geométrica, lo pone de manifiesto. Dentro del marco metafísico, formado por la sustancia y sus modos (I), estudia al hombre como idea del cuerpo, es decir, como ser imaginativo y racional (II), analiza con detalle su vida afectiva y pasional (III) y la impotencia de la razón sobre ella (IV), y termina indicando los diversos medios por los que el hombre puede liberarse de las pasiones y alcanzar la felicidad y la libertad (IV/2 y V).

Dentro de ese camino hacia la felicidad o *via salutis,* como dice Spinoza, la vida en sociedad halla su lugar en la segunda sección de la cuarta parte de la *Etica,* es decir, en el momento en que, comprobada la impotencia de la razón sobre las pasiones, se comienza a estudiar la utilidad de los afectos en orden a la felicidad [32]. Ahora bien, Spinoza parece situar la vida social a dos niveles. Uno, que reviste el carácter de fin o ideal, consiste en la comunidad de sabios, comunidad plena, de ideas y sentimientos, de quienes han alcanzado la unión con toda la naturaleza. Otro, que tiene la función de medio, constituye la sociedad civil, en cuanto gobierno organizado, que ayuda a los hombres, todavía sometidos a las pasiones, a que hagan libremente lo mejor [33]. Pero no cabe duda que lo importante, desde el punto de vista político, es la vida social en el segundo sentido, la vida del común de los mortales. Para comprenderla hay que comprender, pues, al hombre.

[31] E, II, 49, esc., pp. 135-6.

[32] Cfr. E, IV, 37, esc. 2 en relación a 18, esc.; A. Mathéron (núm. 100), pp. 260-8 (núm. 121, trad. fr.), pp. 19-25. Recuérdese que la actual tercera parte de la *Etica* tiene 59 proposiciones, es decir, que 80-59 = 21...

[33] Cfr. IE, pp. 8/27 ss., en relación a E, II, 49, esc., p. 135, 3.°; IE, pp. 9/1 ss. en relación a E, 49, esc., p. 135, 4.° Ni S. Zac. (núm. 172, pp. 97 ss.) ni Cristofolini (núm. 41) establecen este paralelismo, aunque tocan el tema.

El hombre spinoziano no es sustancia, sino modo; el alma es modo del pensamiento, y el cuerpo, modo de la extensión [34]. Alma y cuerpo no se relacionan como dos sustancias, sino como una idea y su objeto; el cuerpo es el objeto primero del alma y el alma es idea del cuerpo. Ahora bien, como nuestro cuerpo es una especie de proporción o armonía de movimiento y reposo y está continuamente sometido al impacto de los múltiples y variadísimos cuerpos que lo rodean, nuestra alma refleja esos choques e impactos [35] y, a través de ellos (afecciones corporales), conoce los cuerpos externos. He ahí la imaginación: un conocimiento esencialmente condicionado por la situación de nuestro propio cuerpo, por nuestro temperamento, nuestra experiencia previa y nuestros prejuicios individuales [36].

A partir de esta idea del hombre, como ser imaginativo, que sólo percibe los cuerpos externos a través de su propio cuerpo, define Spinoza los afectos o sentimientos. Los afectos humanos son la vivencia de la imaginación, es decir, las ideas de nuestras afecciones corporales [37]. Tienen, pues, las mismas características que la imaginación y se rigen por sus mismas leyes. Los sentimientos son subjetivos, porque la imaginación refleja más la situación de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos [38]. Son inciertos y azarosos, es decir, que revisten el carácter de pasión, de algo que se nos impone del exterior y nos sorprende a cada paso, porque la imaginación capta consecuencias sin sus premisas, es decir, fenómenos sin sus causas [39]. Se refuerzan y debilitan, se mezclan y entrecruzan, se comunican y difunden de las

[34] E, II, 10, cor.

[35] KV, II, 19, §§ 13-4; E, II, 13 y 21.

[36] E, II, 17-8 en relación a E, II, 13 (con sus lemas, etc.) y a TTP, I-II (profecía y profetas); cfr. nuestro estudio (núm. 178).

[37] E, III, def. 3.

[38] E, II, 16, cor. 2; I, apéndice, pp. 83/5 ss.; TTP, VI, pp. 92/30 ss.

[39] E, II, 28, dem.

formas más extrañas y sorprendentes, sin que podamos evitarlo, porque se rigen y gobiernan por las leyes de asociación de imágenes (semejanza, contigüidad y contraste), que son tan necesarias como las leyes de choque de los cuerpos [40].

Aunque el número de afectos e incluso de pasiones es infinito, puesto que resulta de la interacción entre nuestro cuerpo, compuesto de infinitos individuos, y los infinitos cuerpos externos, unos y otros en incesante movimiento [41], Spinoza los reduce todos a tres fundamentales: deseo o *cupiditas,* alegría y tristeza [42]. El deseo es la esencia misma del alma, en cuanto tendencia consciente del ser humano a su propia conservación [43]. La alegría y la tristeza son sus primeras variaciones y consisten en que somos conscientes de que nuestra perfección aumenta o disminuye [44]. Los demás afectos —Spinoza describe unos ochenta— no son sino modulaciones de estos primitivos [45]. La esencia de cada uno de ellos viene determinada por tres coordenadas casi geométricas: sujeto (aumenta su perfección o no), objeto o causa (externa o interna, etc.) y grado de conocimiento de ambos. Los primeros sentimientos derivados o complejos son el amor y el odio, pues no son sino la alegría y la tristeza asociadas al objeto que las causa [46]. A partir de ahí los afectos se multiplican y diversifican al infinito, haciéndonos pasar de la seguridad al miedo y al temor, de la esperanza a la frustración y a la desesperación; del amor propio o autocomplacencia a la soberbia, y del ansia de honores a la ambición; de la envidia a la emulación y de la ira a la venganza y la crueldad... En una palabra, el hombre sometido a las pasiones es cual náufrago que se halla en alta mar, arrastrado por vientos contrarios, sin saber de dónde viene ni a dónde va [47].

Ello no significa, sin embargo, que la pasión spinoziana aboque irremisiblemente al hombre al fracaso, como la voluntad de Schopenhauer, o que le enfrente con su propia nada, como la angustia de Heidegger. Es más bien como la duda cartesiana, que, si nos hunde en el abismo, es para afincarnos, finalmente, en la firmísima roca de nuestra propia conciencia y nuestro propio poder. «La verdad es su propia norma y de la falsedad» [48]; «cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser» [49]. Si eso es válido de todo ser, como participación del poder divino, esencialmente activo, lo es también del alma humana. Y no sólo en cuanto tiene ideas adecuadas, sino también en cuanto que sus ideas son inadecuadas, es decir, en cuanto está bajo el imperio de las pasiones [50]. El dinamismo humano tiene, pues, una dirección bien definida. El alma humana se esfuerza, cuanto puede, en conseguir aquello que le perfecciona y le causa alegría, y en evitar lo contrario [51]. Incluso a nivel imaginativo y pasional existe en Spinoza una especie de «ética de la alegría», por la sencilla razón de que «el deseo que nace de la alegría, es más fuerte, *coeteris paribus,* que el deseo que nace de la tristeza» [52].

Junto a esa tendencia radical a la perfección mayor, existe la tendencia a lo semejante. En virtud de la ley de asociación por semejanza —reductible, quizá, a la asociación por simple contigüidad—, una cosa nos afecta con el mismo sentimiento que aquella a la que es semejante [53]. Ese resorte, que habitualmente se llama simpatía o

40 E, III, 14-7; cfr. TTP, IV, pp. 57/31 ss.
41 E, III, 51; 57, esc.; 59; cfr. 52, esc., pp. 180/30 ss.; 56, pp. 185/33 ss.
42 E, III, apéndice, def. af. 4, explic.; prop. 11, esc., pp. 149/1 ss.
43 E, III, def. af. 1 y explic.; cfr. prop. 56-9; KV, II, 17.
44 E, III, 11, esc.
45 Cfr. TP, I, 1 (5).
46 E, III, 12-3; def. af. 6-7.

47 E, III, 59, esc., pp. 189/5 ss.; cfr. III, 17, esc., pp. 153/26 ss.; TP, I, 1; VII, 1, pp. 307/25 ss.; X, 1, pp. 353/28 ss.
48 E, II, 44, esc., pp. 124/16; cfr. IE, pp. 367/5 ss.; 379/35 ss.
49 E, III, 6; cfr. TP, III, 14 (69); 19 (70).
50 E, III, 9.
51 E, III, 12 ss.; 28; IV, 18, esc., pp. 222/26 ss.
52 Cfr. nuestro estudio (núm. 178), pp. 88-95; E, III, 57, dem.
53 E, III, 16 y dem.; cfr. 15, cor. y dem.

antipatía y que no implica, en realidad, ninguna comunidad, sino una simple asociación entre dos cosas [54], hace que imitemos o reproduzcamos los afectos de nuestros semejantes. Compadecemos y ayudamos a quien está triste; nos congratulamos y emulamos al que está alegre [55].

¿Por qué, entonces, odiamos a nuestros semejantes, les envidiamos y tememos? Porque, mientras los hombres están sometidos a las pasiones —dice Spinoza—, su proximidad o semejanza es puramente artificial o irreal. En la medida en que la pasión supone idea inadecuada y, por tanto, impotencia, la comunidad en ella fundada es puramente negativa [56]. El carácter subjetivo, azaroso e inconstante de la imaginación se transmite a los afectos [57]. En definitiva, un hombre que vive a nivel imaginativo y pasional, tiene un mundo propio e individual, que no coincide en absoluto con el de otro. De ahí que ambos se odiarán fácilmente, sobre todo, cuando desean un objeto que sólo uno puede poseer [58].

Es, justamente, lo que sucede en la ambición, ya que en ella la tendencia a la perfección mayor se impone sobre la tendencia hacia lo semejante, la causa *per se* a la causa *per accidens*. En efecto, el amor propio o *filautía* empuja al hombre a que no piense en su impotencia, sino sólo en su propio poder, con exclusión de los demás. Más aún, la autocomplacencia aumenta, cuando se es alabado por los demás. En una palabra, los hombres son naturalmente ambiciosos, es decir, que «desean que todos los demás vivan según su criterio personal». Pero, «como todos tienen ese mismo deseo, se estorban unos a otros». De ahí que, «mientras todos desean ser alabados o amados por todos, se odian mutuamente» [59].

54 E, III, 15, esc.
55 E, III, 27, esc. y cor. 3, esc.; 32, esc.
56 E, IV, 32 y esc.; cfr. E, I, ap., pp. 83/6 ss., TTP, XX, pp. 239/23 ss.
57 E, IV, 33-4.
58 E, IV, 34, esc.
59 Texto en: E, IV, 31, esc.; cfr. 37, esc. 1, pp. 236/8 ss.; III, 53-5.

He ahí lo que Spinoza llama, en este mismo contexto, «estado natural»: el hecho de que, por tener ideas inadecuadas y, más radicalmente, por no ser más que una parte de la naturaleza, «el hombre está siempre necesariamente sometido a las pasiones» [60]. Ahora bien, «todo aquel que se halla en el estado natural, sólo mira por su utilidad y según su propio talante; decide qué es bueno y qué malo teniendo en cuenta su exclusiva utilidad; y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie, sino sólo a sí mismo» [61]. En una palabra, es un estado de pasión y de soledad. ¿Es también un estado de razón y de libertad? Y, si no lo es, ¿cómo alcanzarlo?

Spinoza no alude, en este contexto, a la libertad [62]; pero sí a la razón. En efecto, el problema, es decir, la enemistad, la inseguridad y la guerra entre los hombres, proviene de que no se rigen por la razón, sino por las pasiones, ya que son éstas las que les oponen. Lo obvio sería decir, pues, que la solución está en que entre en juego la razón. Pero eso sería suponer que la razón tiene poder sobre las pasiones, con lo que se negaría todo lo dicho en la primera sección de esta cuarta parte de la *Etica*. Spinoza no nos explica cómo se efectúa ese paso trascendental, del estado natural, de aislamiento y egoísmo, al estado político, de comunidad y renuncia. Por el contrario, a renglón seguido de afirmar que los hombres se oponen unos a otros, pese a necesitarse mutuamente, añade: «así, pues, para que los hombres puedan vivir en concordia y prestarse ayuda, es necesario que renuncien *(cedant)* a su derecho natural y se den garantía mutua de que no harán nada que pueda redundar en perjuicio de otro». Pero ¿cómo pueden los hombres, regidos por el egoísmo y la ambición, renunciar a su derecho y cómo podrán garantizar que no sólo no se perjudicarán, sino que se ayudarán? Spinoza ve el problema y apunta el principio por el que debe regirse cualquier solución: dado que un afecto

60 E, IV, 4, cor.; cfr. III, 1, cor.
61 E, IV, 37, esc. 2, pp. 238/19 ss.
62 Cfr. E, IV, 67 ss. y notas 64-5 de esta *Introducción*.

sólo puede ser vencido por un afecto más fuerte y contrario, el estado político sólo será efectivo, si hace surgir, frente al egoísmo, la renuncia, y frente a la ambición dominadora, el deseo de concordia. «De acuerdo con ese principio se podrá establecer, pues, una sociedad, con tal que ésta reclame para sí el derecho que cada uno tiene de tomar venganza y de juzgar acerca del bien y del mal, y que tenga, por tanto, la potestad de prescribir una norma común de vida y de dictar leyes y de respaldarlas, no con la razón, que no puede reprimir los afectos, sino con amenazas.» Esta sociedad, concluye el autor de la *Etica,* es el Estado; y quienes son protegidos por él se llaman ciudadanos [63].

Pero ¿es la amenaza, es decir, el poder coactivo y, por lo mismo, el temor, suficiente para constituir la sociedad sobre bases firmes? Más aún, ¿cómo surge y se constituye ese poder coactivo? Spinoza fluctúa, como acabamos de ver, entre la hipótesis del hombre sabio, que es un dios para el hombre, y del hombre pasional, que sólo se mueve por amenazas. Su razonamiento queda, por una especie de elipsis, incompleto. No obstante, es significativo que no es la coacción ni la amenaza su última palabra sobre la sociedad, sino la esperanza y la libertad. Por un lado, cuando el poder estatal castiga a alguien que hizo injusticia a otro, dice Spinoza, no lo hace para ofenderle, sino para velar por la paz; no es impulsado por el odio, sino por la piedad [64]. Por otro lado, por más límites que imponga el Estado a la libertad, «el hombre que se guía por la razón, es más libre en la sociedad, donde vive conforme a una ley general, que en la soledad, donde se obedece a sí mismo» [65]. No obstante, la dificultad no reside en el hombre que actúa según la razón, ni en el Estado,

[63] E, IV, 37, esc. 2, pp. 238/9 ss.
[64] E, IV, 51, esc. Aquí aparece el término «indignatio», tan importante en el TP y que tiene su equivalente en TTP, XX, pp. 243-5.
[65] E, IV, 73. Esta proposición cierra esta cuarta parte de la *Etica,* lo cual es todo un símbolo: cfr. (núm. 186, nota 19).

que se supone que también obra así, sino en el hombre sometido a las pasiones. ¿Por qué pasó al estado político?

3.° *La política en el Tratado teológico-político*

Este tratado es, en cierto sentido, la continuación de la *Etica* y su complemento. Ya hemos recordado que Spinoza comenzó a redactarlo, cuando la *Etica* había llegado al tema de la sociedad y del Estado. En otra parte hemos explicado cómo los ataques de los calvinistas contra la política de Jan de Witt y contra su propia filosofía, a la que tachaban de ateísmo, fue lo que le impulsó a sumarse al grupo de pensadores holandeses —los hermanos P. y J. van den Hove, L. Meyer, A. Koerbagh, L. van Velthuysen— que defendían la libertad de pensamiento y la superioridad del Estado sobre la Iglesia [66]. Pero nadie ha expuesto estas ideas con tanto vigor como el autor de este célebre y polémico tratado «de libertate philosophandi», como entonces se le conocía.

Como es sabido, esta obra consta de dos partes: la primera, teológica, y la segunda, política. En la primera se defiende la libertad de interpretar la Escritura; en la segunda la libertad de expresión en el Estado. La base fundamental de toda ella es un conocimiento, verdaderamente sorprendente, de los textos bíblicos, sobre todo, como es obvio en un judío, por familia y por formación, del *Antiguo Testamento.* Quizá su autor haya incorporado ahí muchos estudios antiguos, e incluso, quizá, la llamada *Apología de su salida de la sinagoga.* En este momento, sólo interesa recoger su línea argumental, para contemplar, desde esa perspectiva, su aportación política.

Dado que en nuestros días no existen profetas, dice Spinoza, la Escritura es el único medio a nuestro alcance para saber qué es la religión (cap. I). Ahora bien, la Escritura o Biblia es un hecho, como otro cualquiera, y hay que analizarlo con el mismo rigor que un hecho de la natura-

[66] Cfr. nuestra *Introducción histórica* a (núm. 177), §§ 1 y 2.

leza. Sólo que, como se trata de un hecho histórico, hay que examinarlo con un instrumento apropiado: el conocimiento de la lengua y la historia hebrea (VII). Si lo abordamos así, dice Spinoza, el *Antiguo Testamento* (y algo similar apunta sobre el *Nuevo Testamento*) se nos presenta como una colección de textos, redactados a lo largo de unos dos milenios y coleccionados, primero, por Esdras, después del destierro (ca. 539), y, finalmente, por los fariseos que, en la época de los macabeos, fijaron el canon (ca. 135) (VIII-X). En último análisis, el contenido de esos libros es una historia del pueblo hebreo, desde los patriarcas hasta la destrucción del segundo Templo en la época romana (III y XVIII). En otros términos, la mayor parte de los textos proféticos refieren la historia de los milagros por los que Yavé habría dirigido y conservado al pueblo hebreo (IV-V). Pero, si se despojan de todo el bagaje imaginativo, con que los profetas los revistieron para mover al pueblo a la obediencia (II y XI-II), no resta sino un núcleo de verdades muy sencillas, que se pueden sintetizar en la fórmula clásica de que «quien practica la justicia y la caridad, se salva». En consecuencia, quien deje intacta esa verdad, que es la esencia de la religión judeo-cristiana y de la religión 'católica' o universal, es piadoso y goza, por tanto, de plena libertad para opinar sobre todos los demás temas religiosos (XIII-V).

Basta este simple resumen para hacernos adivinar que Spinoza no descubre en el *Antiguo Testamento* una filosofía, como hiciera Maimónides, sino una religión y una política. Con gran habilidad, el autor del *Tratado teológico-político* va entreverando, desde los primeros capítulos, los temas políticos de la historia hebrea (ceremonias, historias y leyes: cap. III-V) a los temas religiosos (profecía, profetas y milagros: cap. I-II y VI). Lo cual está de acuerdo, por lo demás, con la tesis central de Spinoza sobre la historia judía: que Moisés introdujo la religión en el Estado.

Una vez concluida la primera parte, preferentemente teológica, se aborda de lleno el tema político en la se-

gunda. Tras un análisis detallado de los fundamentos del Estado en abstracto (XVI), de su poder y sus límites (XVII/1), se describe, de forma sistemática e histórica, la organización del Estado hebreo (XVII/2) y se extrae de ahí la consecuencia de que, si éste pereció por la intromisión de la religión en la política (XVIII), el Estado actual debe controlar directamente los asuntos religiosos (XIX) y permitir, en cambio, la libertad de expresión sobre todo tipo de cuestiones (XX).

Por lo que respecta a la política, esta obra aporta tres ideas fundamentales. Sobre la base de la historia del Estado hebreo, que es un fenómeno singular (teocracia) y variable (paso de la democracia a la monarquía mosaica y de ésta a la 'aristocracia' tribal y, finalmente, a la monarquía, etc.), Spinoza expone con más amplitud que en la *Etica* el paso del estado natural al estado político, es decir, la naturaleza del Estado; defiende que el poder estatal, como poder supremo, debe extenderse a lo religioso; y sostiene, en fin, a lo largo de toda la obra, que el poder del Estado y la paz y la piedad son compatibles con el ejercicio de la libertad individual. Examinemos estos tres puntos con más detalle.

Spinoza arranca de las ideas expuestas en la *Etica* sobre el hombre como ser imaginativo y pasional, es decir, sobre el estado natural. Puesto que «todos los hombres nacen ignorantes de todas las cosas» y viven así la mayor parte de su vida [67], dice Spinoza, los hombres están, por naturaleza, sometidos a las pasiones. Ello no significa que, en esa situación, el hombre sea un simple animal y que no posea razón alguna. Significa más bien que, al no ser la razón el principio que guía a todos, el apetito es criterio tan válido como la razón. Es decir, «mientras consideramos que los hombres viven bajo el imperio de la sola naturaleza, aquél que aún no ha conocido la razón... vive con el máximo derecho según las leyes del solo apetito,

67 TTP, XVI, pp. 190/4 ss./16/20/31; cfr. E, I, ap., pp. 78/15 ss.

exactamente igual que aquel que dirige su vida por las leyes de la razón»[68].

Ahora bien, en tal situación, no hay paz ni seguridad ni abundancia, sino que campean por doquier el miedo, la inseguridad y la miseria[69]. Como es obvio, los hombres vieron tales inconvenientes y las ventajas, en cambio, que les reportaría el «vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón». Así, pues, concluye Spinoza, «para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos... Por eso, debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón... y frenar el apetito en cuanto aconseja algo en perjuicio de otro»[70].

Unión de fuerzas en una especie de cuerpo colectivo y pacto o compromiso firme de someter el apetito a la razón significan el paso del estado natural al estado político. La dificultad estriba en determinar cuál pudo ser el móvil y la garantía de ese pacto social. El móvil resulta fácil adivinarlo. La ley suprema de la naturaleza es que todo ser tiende a conservar su ser y, en el caso del hombre, en que elige de dos bienes el mayor y de dos males el menor. Por consiguiente, ese pacto sólo fue posible y sólo seguirá siendo eficaz, en la medida en que lleve consigo la común utilidad[71]. ¿Quién garantizará, sin embargo, esa utilidad? La respuesta no es menos fácil de encontrar: el Estado. «Se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio»[72].

[68] TTP, XVI, pp. 190/2-6.

[69] TTP, III, pp. 47 ss.; V, pp. 73 ss.; XVI, pp. 191 (334); XVII, pp. 205/15 ss.

[70] TTP, XVI, pp. 191/27 ss.

[71] TTP, XVI, pp. 189/25 ss., 191/35 ss.; cfr. E, III, 12-3; IV, 65.

No es el momento de entrar en un análisis detallado de estos textos, que hemos querido citar literalmente. Pero sí queremos subrayar algo que salta a la vista. Que la unión de fuerzas y la transferencia de derechos van unidas, en este tratado, a la idea de pacto y que éste aparece apoyado, por un lado, en la propia utilidad y, por otro, en el poder coactivo del Estado. Por otra parte, ese pacto presenta una doble dimensión: legal, en cuanto avalado por la fuerza estatal, y ética o moral, en cuanto compromiso de subordinar el apetito a la razón. La última palabra es la utilidad, ya que sólo ella hace posible ese compromiso personal y sólo ella hace tolerable la coacción estatal.

A partir de la idea del pacto social, como cesión de derechos y como unión de fuerzas, y, en definitiva, como constitución democrática del Estado, se justifican las dos tesis centrales de este tratado: la competencia del Estado en cuestiones religiosas y la compatibilidad de la libertad individual con la seguridad estatal. Lo primero es una consecuencia directa de la naturaleza misma del Estado como poder absoluto o suprema potestad. Lo segundo, de la naturaleza del Estado como poder colectivo o democrático.

La religión, en cuanto culto interno, dice Spinoza, escapa al control del Estado. En cambio, en cuanto culto externo, pertenece a los asuntos públicos, que son su competencia. Excluir del Estado tema tan importante como lo justo e injusto, lo piadoso e impío, lo bueno y lo malo, es dejarle completamente inerme e impotente. Atribuir esa competencia a otro poder distinto, la Iglesia, sería dividir el Estado, como sucedió, entre los hebreos con la institución de los levitas, la cual fue la causa de su ruina. Y, si bien es verdad que las autoridades civiles pueden claudicar, lo mismo puede suceder a las autoridades religiosas. Por tanto, el menor mal es que los

[72] TTP, XVI, pp. 193/19-25.

asuntos religiosos sean competencia de la potestad estatal. De hecho, así lo admitieron los judíos en Babilonia y los cristianos holandeses en el Japón, etc. (XIX)[73].

Ahora bien, el poder absoluto del Estado parece anular de raíz la libertad individual. Si el individuo renunció a todo derecho natural y tiene que obedecer al Estado, aunque le mande realizar acciones absurdas, ¿qué sentido tiene la propia iniciativa? No obstante, frente a esa idea, Spinoza hace valer otras dos que van ligadas al carácter democrático del Estado. Por un lado, los individuos no dejan de ser tales al formar la sociedad, sino que siguen teniendo su misma naturaleza, sus mismas pasiones y su propio criterio. Por otro, el Estado o, si se prefiere, la sociedad como poder colectivo, que surge de la unión de todos, no es totalmente distinto de los ciudadanos que lo forman. Por tanto, el Estado sólo es auténtico y no una deformación caricaturesca, si quienes lo constituyeron mediante el pacto, lo siguen apoyando incesantemente mediante la obediencia interna a sus leyes. Por el contrario, si el Estado se convierte en un poder tiránico, que se apoya tan sólo en la fuerza, hará imposibles las ciencias y las artes, suscitará el descontento o incluso el rechazo de los hombres más valiosos y, tras ellos, el de la misma plebe, es decir, que los ciudadanos se transformarán de súbditos en enemigos, con lo que el omnipotente tirano será un simple juguete en sus manos (XX)[74].

II. Aportación del Tratado político

El plan de esta obra, conocido por la «Carta a un amigo», que los editores de las *Opera posthuma* le pusieron a modo de prólogo, quedó interrumpido en las primeras páginas del capítulo XI, que debía tratar de la democracia. El texto que poseemos, puede dividirse en dos partes.

[73] Véase también: XVI, pp. 198 ss.; XVIII, pp. 222-6.
[74] Véase también: XVI, pp. 193-5; XVII, pp. 201 ss.

La primera, que abarca cinco capítulos, expone los fundamentos del Estado, completando las ideas de la *Etica* y del *Tratado teológico-político*. La segunda, casi totalmente original, describe con minuciosidad la organización de las tres formas clásicas de gobierno: monarquía (VI-VII), aristocracia (VIII-X) y democracia (XI), la última apenas iniciada.

1.º *Fundamentos del Estado o naturaleza del derecho político*

Por la carta citada conocemos el contenido de los seis primeros capítulos. De acuerdo con ella, esta primera parte trata, tras un capítulo introductorio, del derecho natural, del derecho político, de su objeto y de su fin. El criterio que preside toda la obra, es que hay que compaginar la libertad del individuo con la seguridad del Estado. La dificultad a superar es que los hombres, tanto los gobernantes como los gobernados, no se guían tan sólo por la razón, sino también por la pasión[75]. La solución será, en definitiva, conseguir que el bien de quienes administran el Estado, dependa del bien de todos los ciudadanos[76].

Aunque el texto de Spinoza sólo remite tres veces a la *Etica* y dos al *Tratado teológico-político,* en nuestras notas hemos señalado casi una veintena de pasajes paralelos para la primera y cincuenta para el segundo, y casi todas se refieren a los fundamentos del Estado. No repetiremos, pues, aquí ideas ya expuestas, sino que nos limitaremos a recoger la línea de argumentación del tratado. En nuestra opinión, coincide, en lo esencial, con los anteriores, y su mayor novedad está en que estudia más a fondo la naturaleza del derecho político y sus relaciones con la ética o la moral.

Spinoza hace profesión, desde el *primer capítulo,* de realismo. Puesto que la política es una ciencia práctica,

[75] TP, I, 6 (5, 14-7).
[76] Ver textos citados en: TP, VI, 29 (116); VIII, 24, 31, etc.

debe tomar a los hombres tal como son y no como quisiera que fueran. Apoyándose en Tácito y en Maquiavelo y oponiéndose abiertamente al idealismo utópico de T. Moro o de Platón y al moralismo teológico de los cristianos, sostiene que los hombres no sólo son razón, sino también pasión y se pregunta cómo se los podrá gobernar sin dedicarse ni a tenderles trampas ni a darles simples consejos.

Tomemos, pues, a los hombres tal como son por naturaleza, es decir, tal como la tercera y la cuarta parte de la *Etica* los describieron apoyándose en la naturaleza de la imaginación, analizada en la segunda parte, y en la esencia del *conatus,* descubierto en la primera parte como participación en el poder de la *causa sui.* Tendremos así los hombres en el «estado natural», tal como fue descrito en la *Etica,* y el «derecho natural», tal como fue definido en el *Tratado teológico-político.* El nervio argumental es el mismo. Puesto que el poder de las cosas es el mismo poder de Dios (por ser su efecto o su parte) y en Dios poder y derecho se identifican, cualquier cosa singular y, por tanto, el hombre goza de tanto derecho como posee poder [77].

Ahora bien, esta identificación entre poder y derecho o, si se prefiere, esta reducción del segundo al primero, que establece Spinoza al comienzo del *capítulo segundo,* parece trastocar el concepto mismo de derecho, como poder que, de hecho, puede no ser eficaz, porque el hombre es libre y puede no conceder el derecho exigido. Dicho en otros términos: ¿tiene el concepto de derecho algún sentido dentro de una metafísica determinista? Una cosa es cierta: Spinoza niega de plano toda pretensión de excluir al hombre del orden natural. Sus pasiones hacen que persiga necesariamente sus deseos; su libertad, como libre necesidad, consiste en aceptar o inscribirse en ese orden necesario y no en un poder arbitrario de romper con él.

[77] Cfr. E, IV, 37, esc. 2 (*supra,* notas 60-61); TTP, XVI, pp. 189-91 (*supra,* notas 67-69); TP, II, 2 y 4.

Por consiguiente, el hombre, sea sabio o ignorante, tiene por naturaleza tanto derecho como posee poder [78].

Que derecho y poder se identifiquen no significa, sin embargo, que el poder del hombre sea ilimitado. Por el contrario, está limitado por cuanto le rodea y, en concreto, por el poder de los demás hombres. Un individuo sólo será, pues, autónomo o «sui juris», si puede vivir según su propio criterio; mientras que será esclavo, si su cuerpo o su alma están sometidos a otro y en beneficio de éste. Por consiguiente, si los hombres quieren evitar toda posible sumisión, es indispensable que unan sus fuerzas, estableciendo derechos que todos acepten, como si fueran un solo cuerpo y una sola mente. He ahí por qué dijeron los escolásticos que el hombre es un «animal social»: porque su naturaleza, es decir, la necesidad les obliga a asociarse. Es decir, que el derecho humano individual no es una realidad, sino una mera opinión o una simple imaginación. Para ser real, debe estar respaldado por el poder de los demás. «Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes... y todos son guiados como por una sola mente» [79]. Ahora bien, añade Spinoza, «este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado» [80] y «el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad». El vínculo que une a esa multitud, como un solo cuerpo y una sola alma, en una sociedad o en un Estado, es la constitución o «status politicus», ya que es ella la que determina cuál es «el supremo derecho de la sociedad o de las supremas potestades» [81].

Es aquí donde reside la mayor novedad de esta primera parte. En que estudia la naturaleza del derecho político, determinando, no sólo las relaciones del Estado a los súbditos y a otros Estados, sino, sobre todo, a su fin

[78] TP, II, 5 (pasiones); 7 y 20 (libertad).
[79] TP, II, 15 y 16.
[80] TP, II, 17; cfr. III, 2.
[81] TP, III, 1.

último. Por lo que toca a los dos primeros temas, Spinoza se limita a ampliar, en el *capítulo tercero,* ideas ya expuestas en las otras obras. Por encima de pequeñas diferencias terminológicas (renuncia o unión o transferencia de poder, pacto o contrato o consenso), está el hecho esencial de que la asociación política da origen a un poder absoluto o supremo, que es, al mismo tiempo, coactivo y democrático.

En cuanto a la relación entre el Estado y los súbditos, hay cierta diferencia de matiz entre los dos tratados. En el *Tratado teológico-político* se supone, primero, que el individuo cedió todo su derecho al Estado y que éste tiene, por tanto, derecho absoluto sobre él; pero esa idea límite o puramente teórica es corregida después, puesto que el hombre no deja de serlo en el estado político, sino que conserva todas sus pasiones, gustos y tendencias y, sobre todo, su propio juicio [82]. En el *Tratado político,* en cambio, se afirma, desde el principio, que el poder del Estado no es sino la suma de fuerzas de toda la multitud, por lo cual el carácter absoluto del derecho estatal significa más bien que es infinitamente superior al de cualquier individuo. Pero, a partir de ahí, las consecuencias son las mismas. Sólo el Estado es verdaderamente autónomo, puesto que sólo él determina por ley qué es bueno o malo, justo o injusto; los súbditos no tienen otra alternativa que obedecer, aun cuando lo legislado les pareciera absurdo. El razonamiento es el mismo: «ese perjuicio queda ampliamente compensado, por el bien que surge del mismo estado político. Pues también es una ley de la razón que, de dos males, se elija el menor» [83].

Si las relaciones entre los súbditos y las potestades supremas vienen definidas por el carácter absoluto del derecho político, las relaciones entre Estados se determinarán a partir del carácter absoluto del derecho natural.

[82] Cfr. TTP, XVI, pp. 193/25 ss. en relación a XVII, pp. 201 ss.; XX, pp. 239 ss.
[83] TP, III, 6; cfr. TTP, XVI, pp. 191/34 ss.

«Dado que el derecho de la potestad suprema... no es sino el mismo derecho natural, se sigue que dos Estados se relacionan entre sí como dos hombres en el estado natural» [84]. Ello significa que dos Estados son naturalmente enemigos y que, como cada uno tiene tanto derecho como poder, cualquiera podrá declarar la guerra a otro con sólo quererlo, es decir, con tal que prevea que le reportará alguna utilidad. Si quieren superar esa situación, no tienen otra alternativa que aliarse mediante pactos. Su valor, sin embargo, será siempre puramente provisional, ya que la ley suprema de la propia utilidad está por encima de cualquier compromiso verbal. Pese a que Spinoza sabía bien que las alianzas son tanto más sólidas cuanto más numerosas son las naciones aliadas [85]; que las diferencias entre las naciones no son raciales, sino puramente históricas y estructurales [86]; que el comercio exterior es vital para la vida de todo Estado [87]; y que es mejor limitarse a conservar los propios territorios que intentar conquistar otros [88], su realismo político le hace mostrarse sumamente receloso hacia la verdadera eficacia del llamado derecho internacional. Y, por desgracia, la historia le da la razón.

Esta actitud realista y naturalista, que limita el derecho individual y estatal al propio poder, se enfrenta, finalmente, con el problema que subyace, bajo el término «pecado», en los tres capítulos precedentes: la naturaleza del derecho y su relación con la moral. En una primera instancia, Spinoza se contenta con recoger la doctrina expuesta en otras obras. Dado que en el estado natural no existe norma alguna, fuera del propio apetito o de la propia razón, carece de todo sentido la noción de pecado. Lo único que significaría el pecado, a ese nivel, sería impotencia. Por eso, dice, resulta absurda la idea misma de pecado original, tal como lo interpretan los teólogos; por-

[84] TP, III, 11 (67).
[85] TP, III, 12-6.
[86] Cfr. TP, V, 2; VII, 2; VIII, 31; TTP, III, pp. 47 (90).
[87] TP, VIII, 31.
[88] TP, VII, 28.

que, si Adán «gozaba de sano juicio y de una naturaleza íntegra», obró necesariamente conforme a la sana razón, lo cual contradice al relato bíblico [89]. Ahora bien, lo que se dice del individuo en el estado natural, admite Spinoza en el *capítulo cuarto,* vale igualmente para el Estado, ya que, como hemos dicho, no es sino la unión de individuos, y su naturaleza no es esencialmente distinta a la de éstos. Hay sin duda una pequeña diferencia, ya que los individuos están sujetos a las leyes del Estado y éste no puede estar sujeto a las leyes que él mismo dicta e interpreta. Pero el Estado posee su propia naturaleza y obra, como cualquier ser natural, conforme a ella. Si el Estado peca, es que obra contra la razón y, por tanto, eso significa que peca contra sí mismo, en cuanto obra de la razón, es decir, que «la naturaleza peca» o es impotente [90].

Pero ¿es realmente posible ese fallo o pecado? ¿Existe algún criterio para detectarlo? Que el Estado es falible, no ofrece la menor duda, puesto que no es ningún poder divino, sino el poder de la multitud unida. Los gobernantes, sean reyes, patricios o plebeyos, no son un género distinto de hombres, sino que son arrastrados por sus intereses, igual que los demás. Por algo Spinoza establecerá tantas cortapisas al ejercicio del poder estatal, cualquiera que sea su forma [91]. En cuanto a saber si existe alguna norma para determinar si las supremas potestades obran correctamente, Spinoza no duda en señalarla en el *capítulo quinto:* el fin mismo del Estado. «Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera, dice, se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida» [92]. Ahora bien, ni la vida humana consiste en la circulación de la sangre, sino en la razón, ni la paz es ausencia de guerra, sino «una

[89] TP, II, 6 y 18-21 (20, 30-1, 45).
[90] TP, IV, 2-6; cfr. III, 11; V, 1; VI, 3; VIII, 6; TTP, XVI, pp. 198/31 ss.
[91] Cfr. *infra:* II, 2.°, 1 y 2-b; *Indice analítico:* «igualdad»; TTP, XVI, pp. 198/31 ss., en relación a XIX, pp. 236/10-24.
[92] TP, V, 1.

virtud que brota de la fortaleza del alma» [93]. Por eso, el buen gobierno no sólo debe buscar un fin humano, sino, además, por medios humanos y aceptados por la mayoría. Pues «una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho, y otra distinta, gobernar y administrar muy bien» [94].

2.° *Organización de las diversas formas de Estado*

La segunda parte del *T. político* expone la organización de dos formas clásicas de gobierno, la monarquía y la aristocracia, pues la democracia quedó sin analizar. Ningún filósofo, anterior o posterior, habrá descrito y razonado con tal minuciosidad los diversos órganos y funciones de la maquinaria estatal. Sin duda, porque Spinoza no se fiaba, en política, de la buena voluntad, que es buena en muy pocos e ineficaz en todos, sino, ante todo, de la buena organización [95]. Su principio rector lo pone de manifiesto: «hay que organizar de tal forma el Estado que todos, tanto los que gobiernan como los gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común» [96].

1. *La monarquía y su constitución* (cap. VI-VII)

Spinoza comienza criticando abiertamente la monarquía absoluta, en la que todo el poder está en manos de un solo individuo; o, en otros términos, en la que «la voluntad del rey es el mismo derecho civil y el rey es la sociedad misma» [97]. Su juicio es categórico. Tan imposible es

[93] TP, V, 2 y (85); cfr. TTP, XX, pp. 244/1 ss.: «los dineros en el arca y tener el estómago lleno».
[94] TP, V, 1; cfr. 6, pp. 296/24-9: «finem tamen... et praeterea media... admodum diversa habent».
[95] TP, I, 6; II, 5 y nota (17); V, 2 y VI, 6.
[96] TP, VI, 3; cfr. TTP, XVII, pp. 203 y 212.
[97] TP, VII, 25, pp. 318/33 ss. y nota (173); cfr. TTP, XVII, pp. 217/14 ss., 219/28 ss.

que el rey o el monarca detente todo el poder estatal, como que un solo individuo iguale en poder a toda la sociedad. Pese a revestirse muchas veces con una aureola de divinidad (Moisés, Alejandro Magno, Augusto), el monarca es un hombre como los demás y, por tanto, ora es niño, ora anciano, ora está enfermo, ora dormido. Consciente de sus limitaciones e impotencia, buscará apoyo en quienes le rodean, llámense secretarios, nobles o militares, con lo que la monarquía se transformará en una aristocracia camuflada y, por tanto, deformada; o se dedicará a tender trampas a todo aquel que pueda estorbarle (personalidades relevantes o incluso sus propios hijos) y su gobierno degenerará en detestable tiranía. En una palabra, el poder regio o monárquico es limitado y perecedero, precario y arbitrario [98].

A fin de evitar, pues, que la paz se convierta en esclavitud, hay que fundar la monarquía sobre bases tan firmes que garanticen, a la vez, «la seguridad del monarca y la paz de la multitud» [99]. En vez de confiar en la buena voluntad del rey, hay que establecer «unos derechos tan firmes que ni el rey los pueda abolir». Es la monarquía constitucional, en la que una ley fundamental o constitución define cómo está distribuido el poder del Estado [100]. De hecho, Spinoza buscará por todos los medios que el pueblo mantenga cierta autonomía y que el poder estatal esté repartido y controlado por diversos organismos, de suerte, además, que la utilidad de quienes lo detentan, esté condicionada por el bien general [101].

Spinoza establece normas sobre los ciudadanos y su distribución en familias, la propiedad del suelo y la vivienda, sobre el ejército y la religión, los cortesanos, nobles y embajadores, sobre la Casa Real y sus guardianes,

[98] TP, VI, 4-7; VII, 1, p. 308; 12; 23; cfr. TTP, XVII, pp. 203-6.
[99] TP, VI, 8; cfr. I, 7; VII, 2; 30, pp. 322/28 ss.
[100] TP, VII, 1, pp. 307/16 ss.; cfr. III, 1; 3, pp. 285/20 ss. *(status politicus);* cfr. IV, 6 *(contractus)* y nota (173).
[101] Cfr. lo que sigue y *supra,* II, 2.º, 2-b; TP, VI, 5; VII, 31; VIII, 24.

el matrimonio del rey y su sucesor en el trono; pero, por encima de todo, determina la composición, funcionamiento y competencias de los órganos supremos del Estado: el Consejo Real y el Consejo de justicia. Señalemos los datos más relevantes.

Condición indispensable para cualquier buena política es la seguridad del Estado. De ahí que el primer objetivo de Spinoza sea garantizarla. Señala dos medios para ello: fortificar las ciudades, especialmente la capital del Estado, y organizar un ejército nacional, formado por todos y solos los ciudadanos mayores de edad, pero —nunca mejor el juego de palabras— cuyos soldados no reciban sueldo o soldada fija, a fin de evitar que su objetivo sea la guerra y no la paz [102].

Frente a esa medida que fortalece y arma al pueblo, al tiempo que excluye todo soldado mercenario o extranjero, la familia real está sometida a todo tipo de limitaciones. Los gastos de la Casa Real serán independientes; pero su guardia estará a cargo de los ciudadanos. Los cortesanos no podrán ejercer ningún cargo público y los nobles sólo el de embajador en el extranjero. El rey no se podrá casar con una extranjera ni podrá dividir el Estado entre sus hijos, como si se tratara de una herencia personal [103].

El mismo objetivo, controlar el poder del rey y fortalecer al pueblo, preside la distribución de funciones en el Consejo Real, con su Comisión permanente, y el Consejo de justicia. El Consejo Real tiene dos funciones principales: aconsejar al rey en todos los asuntos públicos, «hasta el punto que no esté permitido al rey tomar decisiones sobre ningún asunto sin haber escuchado antes el parecer de dicho Consejo», y, además, «defender los derechos fundamentales del Estado», es decir, hacer que se observe la constitución [104]. El Consejo de justicia tendrá

[102] TP, VI, 9-11; VII, 12 y 17, y (116).
[103] TP, VI, 13-4; 33-6; VII, 20 (Casa Real); VI, 34, 36 (cortesanos); VI, 37; VII, 23 (nobles); VI, 36; VII, 24 (matrimonio); VI, 20 y 37-8; VII, 25 (sucesión).
[104] TP, VI, 17.

por oficio «dirimir litigios e imponer penas a los delincuentes», es decir, ejercer la justicia, civil y penal. Finalmente, la Comisión permanente no sólo sustituye al Consejo Real en las tareas diarias, no legislativas, sino ejecutivas, sino que tiene la facultad de velar porque el Consejo de justicia observe los trámites legales en sus sentencias [105]. No cabe duda que se diseña aquí una cierta distribución de poderes, en el sentido que también apuntará Locke y se hará clásica con Montesquieu: poder legislativo, judicial y ejecutivo. Y, con ella, una clara subordinación al legislativo, ya que la Comisión permanente, que sustituye al uno y controla al otro, está formada por miembros del Consejo Real [106].

La pieza clave de esta monarquía constitucional, así podemos llamarla, es sin duda el Consejo Real. Sus competencias son verdaderamente amplias. Aparte de las señaladas, a él le compete la educación del hijo del rey o heredero, la recepción de embajadores y hasta de la correspondencia real. Por otra parte, aunque sus acuerdos se presenten como simples consejos, serán de gran peso ante el monarca; hasta el punto, dice Spinoza, que éste «siempre ratificará aquella opinión que haya obtenido mayor número de votos». En base a esto, alguien no ha dudado en calificar tal Consejo de verdadero «parlamento» y con más poderes que los actuales [107]. No cabe duda que un Consejo de las características que le atribuye Spinoza, representa no sólo una autoridad moral, sino, cabría decir, cierta fuerza de presión. Unos tres mil personajes de cincuenta años de edad, representantes de todas las familias del Estado, especialistas en temas administrativos y jurídicos, cuyas decisiones son tomadas por mayoría absoluta y tras consulta a cada familia en caso de duda, no son

105 TP, VI, 26; 24, pp. 303/15 ss.

106 Sobre la división de poderes, compárese lo dicho en el TP (textos citados aquí, en las notas 105 y 130) con lo dicho en el TTP sobre el Estado hebreo (TTP, XVII, pp. 208-9, 212-4; y véase *ibid.* (núm. 177), nota (381).

107 TP, VII, 11 (texto); cfr. M. Francès (núm. 6), pp. 1497-9/558, 1: en relación al significado de «concilium».

un órgano consultivo cualquiera [108]. No obstante, hay tres hechos que excluyen su carácter legislativo o decisorio: sus miembros son presentados por las familias, pero son elegidos por el rey; los temas a debatir los señala también el monarca; la decisión última depende siempre del rey, no sólo si no se alcanza la mayoría (bien difícil en un Consejo con seis cientos votos), sino incluso cuando se alcanza [109].

Spinoza cierra su estudio de la monarquía respondiendo a cuatro objeciones contra la organización por él propuesta. Un Estado dirigido por una masa tan temible como ignorante; defendido por un ejército popular, tan inútil como inexperto; y desprovisto, en fin, del baluarte que constituye el secreto de Estado, es, se dice, una quimera y no una realidad. En su respuesta, el autor del *T. político* deja por un momento el estilo seco y casi geométrico de esta obra y hace alarde de aquella fina ironía y fuerza dialéctica, tan frecuente en el *T. teológico-político,* para volver las objeciones contra su adversario y defender el derecho del pueblo a participar en el poder.

La naturaleza humana, responde, es una y la misma en todos, y todos son soberbios y temibles, cuando están en el poder; la masa es temible por ser ignorante, pero no es responsable de su ignorancia, sino quienes le ocultan la verdad. El ejército popular es débil, pero su finalidad no es la guerra, sino la paz. El secreto de Estado debe referirse a otros Estados, pero no a los propios ciudadanos, ya que eso es hacerlos enemigos o esclavos. Finalmente, señala Spinoza apoyándose en Antonio Pérez, existe un ejemplo de la monarquía que hemos descrito: la aragonesa. Desde la reconquista de sus dominios a los moros, hasta Felipe II, sin excluir los tiempos duros de Pedro el del 'Punyalet' y de Fernando el Católico, el *Consejo de los diecisiete* mantuvo un equilibrio admirable entre el rey y los súbditos. Pues, aunque éstos podían ci-

108 TP, VI, 15, 21-3, 25.

109 TP, VI, 16; 25, pp. 303/24 ss.; 304/10 ss. Advirtamos que sólo se emite un voto por familia.

tarle a juicio e incluso deponerle por la fuerza, siempre guardaron suma fidelidad al rey, y reinó entre ellos la paz y la concordia. Por consiguiente, concluye, «la multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente amplia, con tal que logre que el poder del rey se determine por el solo poder de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo» [110]. En otros términos, la seguridad del Estado no está en pugna con la libertad de los ciudadanos.

2. *La aristocracia y sus formas* (VIII-X)

La sección dedicada al estudio del régimen aristocrático, no sólo abarca casi la mitad del texto del *T. político,* sino que se abre con un epígrafe en el que se alude a su «excelencia» y a sus ventajas sobre el monárquico en orden a conservar la libertad. Sería, sin embargo, un grave error concluir de ahí que Spinoza ha abandonado la democracia del *T. teológico-político* para adherirse a la aristocracia o que ese epígrafe no es suyo, porque estaría en contradicción con la doctrina democrática de este segundo tratado [111]. Bastaría señalar que ese epígrafe no menciona siquiera la democracia, sino sólo la monarquía y la aristocracia. Pero hay más. Las preferencias de Spinoza por la democracia, ya patentes en la definición del Estado como poder de la multitud y en la descripción de la monarquía, orientada a que el poder del rey se apoye al máximo en el de los ciudadanos, se confirmarán en los múltiples controles a que someterá el régimen aristocrático y en el explícito reconocimiento de que, «si existe realmente un Estado absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud» [112].

Imposible hacer aquí siquiera una síntesis de texto tan complejo por la minuciosidad de los detalles a que desciende su autor. Nos contentaremos, pues, con indicar unas ideas generales sobre el concepto spinoziano de aristocracia y el método seguido en su estudio, para detenernos un poco más en los tres puntos centrales analizados por Spinoza: distribución del poder en la aristocracia centralizada o nacional (VIII), variantes y ventajas de la aristocracia descentralizada o federal (IX) y estabilidad de ambas o resortes para que no degenere en dictadura (X).

110 TP, VII, 26-31; texto en § 31.
111 Francès (núm. 6), pp. 913-4, atribuye la primera opinión a Gebhardt (refiriéndose, quizá, a núm. 70) y la critica; él defiende la segunda: pp. 1485-8; *infra,* nota 150.
112 TTP, VIII, 3, pp. 325/26 ss.; XI, 3.

a) Concepto de aristocracia

Spinoza conoce bien los diversos significados del término aristocracia: el etimológico o gobierno de «los mejores» [113]; el histórico o gobierno de los «nobles» [114]; y el vulgar o gobierno de «unos pocos» [115]. Pero sabe muy bien que ese régimen, que en principio sería el mejor [116], degenera fácilmente en una plutocracia oligárquica, controlada por unas cuantas familias pudientes [117]. Por eso, en coherencia con su método realista, define la aristocracia como la forma de Estado en que gobiernan algunos elegidos de la masa y que él designa con el término romano «patricios», en oposición a plebeyos [118].

De acuerdo con el método geométrico o sintético elegido desde el principio y que va de lo general a lo particular, Spinoza se limitará a introducir ciertas variantes en el régimen monárquico [119]. Esas variantes, sin embargo, serán muy notables, porque en el Estado monárquico no existía una división clasista entre patricios y plebeyos, y porque sus órganos de gobierno no tenían poder de decisión.

113 TTP, V, 74/16; TP, XI, 2, p. 359 (321 y 201).
114 TTP, XVI, pp. 195/32; cfr. TP, VI, 27, p. 320 (181) e *infra:* II, 2.°, 1, al final.
115 TTP, V, pp. 74/15; XVI, pp. 195/27, etc.; TP, II, 17, pp. 282/10.
116 TP, XI, 2, pp. 359/10, y nota (201).
117 TP, XI, 2 (322); cfr. VIII, 2 y 39.
118 TP, VIII, 1, pp. 323/22: en relación a II, 27.
119 TP, VIII, 7.

Las modificaciones introducidas en la estructura misma de la sociedad derivan de esa división en clases. El derecho de ciudadanía no pertenece en plenitud más que a los patricios, puesto que sólo ellos pueden elegir y ser elegidos para gobernar; los demás son, pues, súbditos y, en cierto sentido, peregrinos o inmigrantes [120]. Ese defecto radical queda, no obstante, compensado por tres medidas complementarias. En primer lugar, el principio de libre elección aconseja que los ciudadanos no se distribuyan en familias. En segundo lugar, los 'ciudadanos' no patricios podrán poseer tierras para que se sientan afincados en el Estado. En tercer lugar, los plebeyos podrán acceder a cargos de responsabilidad en el ejército [121]. Finalmente, se obliga a los patricios a que adopten la religión oficial, que será «la más simple y universal» [122]; pero no a los plebeyos.

b) Organos de poder en la aristocracia centralizada

Ya hemos indicado que Spinoza introduce en la monarquía cierta distribución de funciones. Esta es la clave de la aristocracia: la división del poder en tres órganos supremos y su prolongación en dos comisiones permanentes que les sirven de control y de correa de transmisión.

La clave de bóveda es el Consejo General patricio o Consejo supremo, ya que es el encargado de dictar leyes y elegir a todos los funcionarios del Estado. Si algo puede demostrar cuán lejos está el espíritu de Spinoza de una aristocracia nobiliaria, es el elevadísimo número de patricios que asigna a este Consejo y las razones que le incitan a ello. Dado que de cada cien patricios que alcanzan tan alto rango, apenas si habrá dos verdaderamente inteligentes y honestos, para una población de 250.000 habitantes, el Consejo General deberá constar de 5.000 miembros [123]. Más aún, la ley primordial de este Estado,

[120] TP, VIII, 4-5, 9-10 y (216).
[121] TP, VIII, 8-10.
[122] TP, VIII, 46.
[123] TP, VIII, 4, 7, 17, y notas (201, 242, 260, etc.).

cuya violación será castigada como crimen de lesa majestad, será aquella que impide que ese número disminuya [124].

Bajo ese Consejo Supremo y para administrar el Estado según sus directrices, está el Senado, compuesto por cuatrocientos miembros y cuyo mandato sólo durará un año. Es el poder ejecutivo, encargado de promulgar las leyes, fortificar las ciudades y recabar los impuestos [125].

Finalmente, el Tribunal supremo, de características similares al de la monarquía, será el encargado de administrar justicia, no sólo a los plebeyos, sino también a los patricios. Tarea nada fácil, se dirá. Con maquiavélico realismo, Spinoza piensa, en cambio, que será cuidadosamente cumplida, si se adoptan dos medidas. Primera, que los jueces no tengan otros ingresos que parte de los bienes de quienes perdieran el pleito o fueran declarados culpables. Segunda, que su actuación esté supervisada por el Consejo de síndicos, que velará, entre otras cosas, porque no empleen la tortura [126].

En efecto, Spinoza añade a los tres órganos precedentes, a los que corresponden, respectivamente, el poder legislativo, ejecutivo y judicial, el Consejo de síndicos que es algo así como los ojos y el motor de toda la administración estatal. Compuesto de cien antiguos senadores, elegidos con carácter vitalicio y protegidos por la fuerza militar, no sólo exigen que todos los funcionarios (jueces, senadores o consejeros) cumplan su deber, sino que fijan el orden del día y convocan al Consejo Supremo, y son los últimos responsables de que el número de patricios no disminuya [127].

Dado que tanto el Senado como el Consejo de síndicos son muy numerosos, nombrarán sendas comisiones permanentes que les sustituyan a diario y convoquen sus sesiones. La primera, formada por una parte de los senadores, llamados cónsules, presidirá las sesiones del Se-

[124] TP, VIII, 13; 25, pp. 334/8 ss.
[125] TP, VIII, 29-34.
[126] TP, VIII, 37-41, espec. 38 y 41.
[127] TP, VIII, 20-8, 32.

nado durante una parte del año senatorial [128]. La segunda, sin nombre especial, sólo constará de diez síndicos, y su mandato sólo durará seis meses [129].

Existe, pues, una clara subordinación de todos los órganos del Estado al Consejo Supremo, que elige sus miembros y marca las pautas generales de actuación. Pero hay, al mismo tiempo, independencia entre el poder ejecutivo o Senado y el poder judicial o Tribunal supremo, el cual juzga a los mismos síndicos. Finalmente, todos están coordinados a través del Consejo de síndicos, que no sólo supervisa el funcionamiento de todas las instituciones, sino que las pone en movimiento. En efecto, la comisión permanente de síndicos convoca su Consejo; éste pasa los asuntos al Tribunal supremo y al Consejo General patricio; y sus resoluciones son ejecutadas por el Senado, que actuará a diario a través de su Comisión permanente o de cónsules [130].

c) Características y ventajas de la aristocracia descentralizada

Siguiendo el método del apartado anterior, Spinoza se limita a introducir en la aristocracia centralizada en una ciudad, que es la capital del Estado, ciertas variantes y extraer de ahí ciertas consecuencias obvias. La variante fundamental es que en la aristocracia descentralizada existen varias ciudades autónomas, es decir, bien fortificadas y, por tanto, con derecho pleno de ciudadanía. Las consecuencias se dejan adivinar. Los Consejos estatales o nacionales se forman sobre la base de los Consejos de todas las ciudades autónomas, cuyos miembros, además, son proporcionales al de la población de cada una. Este hecho decisivo lleva consigo otros no menos importantes. El primero es que cada ciudad o grupo de ciudades cuenta con sus propios patricios y sus propias instituciones: Consejo General, Consejo de síndicos, Senado, Tribunal Supremo,

128 TP, VIII, 33.
129 TP, VIII, 28; cfr. 25, pp 333/19 ss.
130 Cfr. TP, VIII, 25, pp. 333/25-32; 44, pp. 344/22-32.

cónsules, etc. El segundo es que el Consejo supremo nacional apenas si funcionará, ya que sólo tendrá que reunirse para reformar la constitución del Estado. Los asuntos ordinarios, como dictar leyes, nombrar cargos y recabar impuestos, serán gestionados por el Senado, local o federal, el cual, junto con el Tribunal de justicia, servirá de lazo efectivo entre las ciudades [131].

Las ventajas de este régimen, para cuya descripción se inspiró Spinoza en Venecia y en Holanda, son obvias. Al acercar el gobierno al pueblo y a la realidad, será más directo y benévolo; promoverá la discusión de todos los asuntos y les dará mejor solución; instaurará una mayor igualdad entre las ciudades. Y lo más importante, quizá, a la vista de la caída de Jan de Witt, resultará más difícil un golpe de Estado, ya que sus órganos estarán distribuidos en todas las ciudades autónomas y el Consejo Supremo no tendrá una sede fija, sino rotativa [132].

d) Estabilidad de la aristocracia frente a la dictadura

El estudio de la aristocracia se cierra respondiendo a una objeción que ha estado latente en los análisis precedentes: la degeneración paulatina y progresiva de la aristocracia en oligarquía plutocrática y, al fin, en monarquía o tiranía. Tal degeneración no significa, como en Platón y Aristóteles, que una buena forma de gobierno tienda a transformarse en su contraria: monarquía-tiranía, aristocracia timocrática-plutocracia oligárquica, democracia-anarquía. No significa tampoco que exista una especie de ley histórica por la que el reinado o monarquía pasa sucesivamente a aristocracia, timocracia, oligarquía, plutocracia, democracia, anarquía y, finalmente, como única alternativa, a la tiranía [133]. Y la razón es la distinta concepción del Estado y, en concreto, de la democracia.

131 TP, IX, 2-13.
132 TP, IX, 14-5.
133 TP, VIII, 12 y 17-8 (Spinoza); Platón, Rep. VIII, 2, 544-5; Leyes, I, 631; II, 698; IV, 790, etc.; Aristóteles, Et. Nic., VIII, 10; Pol., III, 7; IV, 4.

Platón y Aristóteles pensaban que el bien común se consigue, no tanto a base de una buena organización política, cuanto mediante la eficaz dirección de hombres sabios y honrados, que sepan dictar las mejores leyes y adaptarlas a las circunstancias. Y como los sabios y honrados son siempre muy pocos, creían que el primer régimen histórico fue la monarquía y que sólo por 'evolución' surgió la democracia. Por el contrario, Spinoza está convencido de que el bienestar público sólo se alcanza mediante un acuerdo de la multitud en torno a las leyes. Más que ciencia y honradez en los gobernantes exige, pues, un número elevado en todos los Consejos. En consonancia con esa convicción teórica, sostiene que la primera forma histórica de Estado fue la democracia. Pues, como todos los hombres son iguales por naturaleza y todos prefieren mandar a ser mandados, sólo por circunstancias históricas se habrán impuesto regímenes no democráticos [134].

Es dentro de este marco general donde plantea Spinoza el problema de la posible transformación de su aristocracia electiva, no muy lejana de una democracia censitaria [135], en tiranía o dictadura. Se inspira para ello en un texto de Maquiavelo. «Al Estado, como al cuerpo humano, se le agrega diariamente algo que necesita curación. De ahí que es necesario, dice el agudísimo florentino, que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a su principio, en el que comenzó a consolidarse.» Si esa vuelta a los orígenes o repristinación no es prevista por la ley, reclamará la intervención de «un hombre de excepcional virtud», como sucedía en Roma, donde se acudía, cada cinco años, a un dictador con poderes absolutos [136].

Spinoza se opone frontalmente a esta medida excepcional por considerarla contraria a la naturaleza misma del

134 TTP, V, pp. 74/32 ss.; XVII, pp. 205/15 ss. (hebreos); XVI, pp. 195/17 ss.; TP, VII, 5, pp. 309/28 ss.; VIII, 12, p. 329); *ibid.* (219): Locke=monarquía; Rousseau (núm. 188), III, 5, p. 545ab = aristocracia.

135 TP, XI, 2, pp. 359/6 ss.

136 TP, X, 1, pp. 353/8 ss.

Estado y por estimar que no es necesaria. Lo primero está claro por la definición misma del Estado, como poder de toda la multitud, y por las consecuencias de ahí extraídas para la organización de la aristocracia. Señalemos dos datos decisivos. Por un lado, el número de miembros de los dos Consejos más importantes, Consejo General, órgano legislativo y supremo, y Consejo de síndicos, órgano motor y de control, es muy elevado y fijo; hasta el punto que proponer o disimular su disminución constituye un crimen de lesa majestad [137]. Por otro, Spinoza ha evitado con el máximo cuidado los cargos personales en puestos de gran responsabilidad. Y así sólo admite como algo excepcional y pasajero la figura de un general en jefe de todo el ejército; y sustituye al presidente de los Consejos por órganos colegiados: síndicos para el Consejo General y cónsules para el Senado [138].

En consonancia con todo ello, Spinoza recuerda en este momento las ventajas de un Consejo numeroso y experto, como el de síndicos, sobre un dictador eventual, soberbio y omnipotente, que puede trastocar en un día toda la estructura del Estado y medir por el mismo rasero a buenos y malos ciudadanos. En todo caso, concluye Spinoza, tal dictador no será nunca necesario ni aconsejable. Primero, porque lo impedirá el propio interés de los patricios, es decir, «el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado». Y, en última instancia, si circunstancias extraordinarias sembraran el pánico en la multitud, nunca sería razonable buscar la salvación en un dictador. Pues sería obvio que los distintos sectores de la sociedad ofrecerían más que un candidato y que, por consiguiente, lo más eficaz sería acudir a las leyes para decidir [139]. Si por un malhadado infortunio, un militar se hiciera con el mando por la fuerza, eso no sería estado político, orientado a la paz, sino

137 TP, X, 1, pp. 353/26 ss.; *supra,* nota 124.

138 TP, VI, 10 (96) = general en jefe; VI, 23 (109); VIII, 18 (226); 20 (229); 28 y 34 (253); *supra,* notas 128-9 = presidente.

139 TP, X, 8, pp. 356/27 ss. (texto citado); cfr. 6, pp. 356/5 ss.; X, 10, pp. 358/5 ss.

estado de guerra, orientado a la esclavitud de todos y a la libertad de solos los militares; y de eso, como es obvio, no habla Spinoza, autor, no de un *De bello,* sino de un *Tractatus politicus* o *De pace.* Por tanto, si Maquiavelo era realmente un pensador inteligente, honrado y liberal, como parece, observa sutilmente, no pudo defender la dictadura y la tiranía, sino más bien que hay que evitarla, eliminando sus causas, es decir, el gobierno de «uno solo» [140].

3.º *Significado del Tratado político y democracia*

La muerte sorprendió a Spinoza cuando sólo había redactado tres páginas sobre «el tercer Estado, el cual es totalmente absoluto y que llamamos democrático» [141]. Sólo llegó a definirlo en relación al aristocrático y a señalar quiénes tendrían derecho de ciudadanía. Inútil, pues, hacer cábalas sobre cuál sería en detalle la organización de ese Estado. Cabe, sin embargo, afirmar que la orientación de toda la obra no sólo es profundamente democrática, sino que confirma y corrobora la doctrina de las obras anteriores. Aún más, desde esa perspectiva, se puede apuntar cuál es el significado histórico de la filosofía política de Spinoza.

1. *Proemio a una constitución democrática*

Cabría imaginar que Spinoza entendiera por régimen democrático o popular lo que hoy llamamos democracia directa, en la que todos los ciudadanos participan directamente en el gobierno, puesto que él define el Estado como el poder de la multitud. Y, sin embargo, no sólo tiene clara conciencia de que es verdadera democracia aquella en que los acuerdos se toman por una mayoría, que representa, en ese caso, a todos [142], sino que llega

140 TP, V, 6-7; cfr. VII, 22, pp. 317/10 ss.
141 TP, XI, 1, pp. 357/14 ss.; *supra,* nota 112.
142 Cfr. TTP, XVI, pp. 195/17 ss.; XX, pp. 245/26 ss.

a admitir que los gobernantes sean en ella «menos» que en la aristocracia. Es decir, que no es el número de gobernantes lo que define a este Estado y lo diferencia de los demás, sino la forma de designarlos. Cabe decir que, si en la monarquía sólo gobierna el rey, puesto que todo derecho es voluntad del rey, y en la aristocracia patricia todos los elegidos, sin ninguna traba legal, por el Consejo supremo, en la democracia spinoziana, por el contrario, tienen derecho a votar y a ser votados todos los ciudadanos autónomos, sin que intervenga ninguna elección; y gobernarán de hecho quienes estén designados por ley, es decir, cumplan las condiciones legales [143].

Ahora bien, Spinoza sabe bien que «podemos concebir varios géneros de Estado democrático», y él mismo apunta tres posibles formas. La primera, en que gobiernen «los ancianos»; sería, añadimos nosotros, algo análogo a la aristocracia, preferentemente federal, cuyos cargos principales tenían cincuenta o sesenta años [144]. La segunda, en que gobernarían los «primogénitos», nos recuerda la democracia teocrática hebrea anterior al levirato [145]. La tercera sería una democracia censitaria, ya que gobernarían, por ley, «sólo aquellos que contribuyen al Estado con cierta suma de dinero», recurso también utilizado por Spinoza en su aristocracia patricia [146].

Pero no es cuestión de buscar paralelismos o analogías. Lo cierto es que Spinoza no opta por ninguna de

143 TP, VII, 1 (monarquía); VIII, 1 (aristocracia); XI, 1 (democracia); cfr. VIII, 14, pp. 330/16-8; XI, 2, pp. 358/33-9/1; 3, pp. 359/21. En otro sentido: Hammacher (núm. 9), pp. XLI-XLII y XLIV = asocia democracia y casualidad *(Zufall).* El único texto en que parece apoyarse es: TP, VIII, 1, pp. 323/27 *(fortuna);* pero este pasaje remite, implícitamente, a XI, 1, donde no reaparece el término; pero sí está explicado en XI, 2, pp. 359/1 *(lege)* y 3 *(fortuna divites);* creemos que no es elección (aristocracia) y azar (democracia), sino elección *sin ley* y designación *por ley,* lo que distingue a ambas.
144 TP, XI, 3, pp. 359/20; cfr. 2, pp. 358/26 ss.; VI, 16, pp. 301/13 ss.; VII, 4, pp. 309/18 ss.; VIII, 21.
145 TP, XI, 2, pp. 358/27; cfr. TTP, XVII, pp. 217/32 ss.
146 TP, XI, 2, pp. 358/28; y VIII, 25 (232 y 234).

esas tres modalidades, sino por aquella en que «absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y son, además, autónomos y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo Supremo y a desempeñar cargos en el Estado». Con esa medida, explica a continuación, quedan excluidos sucesivamente, los peregrinos, por depender de las leyes de otro Estado; los niños y los pupilos, mientras dependen jurídicamente de sus padres o tutores; los siervos y las mujeres, porque están (siempre) bajo la potestad de sus amos o de los varones; y, en fin, todos aquellos que la ley haya declarado indignos de ejercitar tal derecho, por haber cometido algún crimen [147].

No sorprende en absoluto ninguna de estas exclusiones, puesto que, explícita o implícitamente, ya habían sido hechas en la monarquía y en la aristocracia [148]. Pero sí llama la atención el curioso razonamiento, acorde, por lo demás, con su forma habitual de hablar, por el que Spinoza excluye a las mujeres del gobierno. Su primer argumento es histórico. En todas partes, dice, gobiernan los hombres, y las mujeres son gobernadas. Si éstas fueran iguales a aquéllos, gobernarían alguna vez solas o junto con los hombres. Como no sucede así, es que las mujeres son por naturaleza inferiores a ellos. Claro que, aun así, cabría que participaran en el gobierno, puesto que todos los hombres pueden gobernar y no todos son iguales. Es aquí donde entra en juego el segundo argumento, de carácter psicológico. «Los hombres, dice Spinoza, aman a las mujeres por el solo afecto sexual y aprecian su talento y sabiduría en la misma medida en que ellas son hermosas.» Más aún, «los hombres soportan a duras penas que las mujeres que ellos aman, favorezcan a otros». Sería, pues, peligroso para la paz que la mujer (objeto sexual por antonomasia y objeto de celos para el hombre) participara en las funciones públicas. Si ahora, gobernando los hombres solos, hay paz y armonía entre

147 TP, XI, 3; cfr. Mathéron (núm. 101).
148 Cfr. TP, VI, 1; VIII, 14.

ambos sexos, conviene, concluye Spinoza, que las cosas sigan como están [149].

Con este «proemio» ¿qué estructura daría Spinoza a su régimen democrático? Nos inclinamos a pensar que no muy distinto, en cuanto a los órganos de poder, al de la aristocracia federal. Pero el cambio de criterio, designación por ley en vez de elección sin ley, implicaría notables variaciones que sería presunción querer adivinar.

2. *La democrácia en la política de Spinoza*

Desde los primeros estudios sobre la filosofía jurídica de Spinoza (Hermann, 1824) y, sobre todo, desde la tesis de Menzel sobre los cambios en su doctrina política (1898), se ha discutido mucho sobre tres puntos centrales: la relación entre derecho y poder, la necesidad del pacto para la democracia y la evolución de Spinoza en esos temas y otros similares. No es éste el lugar de entrar en tan interesantes como complejos debates. Pero nuestra exposición histórica y lineal de la filosofía política spinoziana reclama una breve alusión a ellos.

Aludamos, ante todo, a una tesis hoy abandonada, según la cual la muerte de Jan de Witt a manos de la masa significaría para Spinoza el fracaso de su política liberal y le habría hecho pasar de sus convicciones democráticas, defendidas en el *T. teológico-político,* a simpatizar más bien con una aristocracia federal y fuerte [150]. A este res-

149 TP, XI, 3-4 (329). Sólo en 1893 obtuvieron las mujeres el derecho al voto (Nueva Zelanda); en 1917, en Holanda y en 1931, en España.
150 Cfr. *supra,* nota 111; Freudenthal (núm. 181), pp. 298-9; Siwek (núm. 189), p. 94. Esa opinión se remonta a Menzel (núm. 107). En sentido contrario, Meijer (núm. 106, pp. 26 ss.), tendencia hoy generalizada: Mc Shea (núm. 103), pp. 123 ss.; Mugnier-Pollet (núm. 117), pp. 116-26; Steffen (núm. 150), pp. 42-7. En cambio, Tierno (núm. 3), pp. XXII y XXIV es incoherente (citas en núm. 52, nota 190). Opiniones varias en (núm. 149) y en *Studia Spinozana,* 1 (1985, Hannover), número dedicado a «Spinoza's Philosophy of Society».

pecto, sólo diremos una cosa, pues hemos expresado nuestra opinión con más detalle en las notas. Todos los textos que se pueden aducir en este sentido, no suponen una preferencia incondicional por la aristocracia de Jan de Witt, pues también la critican alguna vez; ni siquiera por el modelo teórico de aristocracia federal y constitucional diseñado por el mismo Spinoza. Se limitan a indicar sus ventajas sobre la monarquía, sin aludir a la democracia; pues, cuando la mencionan, es para señalar que tal aristocracia se aproxima al ideal democrátco [151]. Pero está fuera de toda duda que sólo el Estado democrático es el verdaderamente absoluto; porque sólo él cumple a la letra la definición misma del Estado, como poder de la multitud unida en un solo cuerpo y una sola mente [152].

Más delicada es la cuestión de definir con exactitud qué tipo de poder constituye el derecho y qué tipo de pacto constituye la democracia, como esencia misma del Estado y no como simple forma de gobierno. Nuestra opinión es que en ninguno de los dos puntos ha habido evolución notable en el pensamiento de Spinoza, pese a ciertas diferencias en el vocabulario, que deben ser interpretadas en el contexto de cada obra. Y así, por ejemplo, la *Etica* se limita a demostrar que la sociedad y su organización en forma de Estado, con poder legislativo y coactivo, es necesaria para que el individuo consiga la libertad y la felicidad. Esa es, por así decirlo, la primera obra de la razón. Pero no le incumbe estudiar ni la naturaleza del Estado ni sus posibles formas. En cambio, el *T. teológico-político* se propone demostrar que la libertad individual no está en contradicción ni con la pie-

151 Freundenthal (nota precedente) hace alusión a: VIII, 44 (Secretarios); IX, 14 (la aristocracia federal es preferible=¡a la otra!); X, 8 (honores=preferible la igualdad); X, 9 (la aristocracia sólo fracasaría por una fatalidad ineludible=no como tal, sino por no contar con Consejos numerosos). Francès alude, con excesiva insistencia y parcialidad, al epígrafe que sigue al título de la obra y al que precede al capítulo VIII: cfr. notas (2 y 196).

152 TP, XI, 3, pp. 359/20 ss. y II, 16-7 (42-3).

dad y la religión ni con la seguridad del Estado. Por eso, partiendo de la misma idea del hombre, como ser imaginativo y racional, se limita a demostrar, en lo que toca a la política, que el Estado es produtco de un pacto, fundado sobre la ley suprema de la propia utilidad; y que, como ese pacto es obra de todos, el Estado es, al mismo tiempo, un Estado o poder absoluto y una democracia o poder colectivo. Finalmente, el *T. político* mantiene la misma idea del hombre y del Estado; pero pone el acento, simultáneamente, en la seguridad del Estado y en la libertad individual: en que el Estado es el poder de la multitud, es decir, un poder democrático, resultado de la suma de poderes de todos los individuos; pero, al mismo tiempo, el poder de una multitud unida por el interés, por la razón y por la ley, y, por tanto, un poder absoluto, es decir, un poder superior al de cualquier individuo.

Dicho en otros términos, la *Etica* está escrita desde el punto de vista ético o moral y demuestra que la sociedad y el Estado son necesarios para que el hombre se realice plenamente; el *T. teológico-político* está escrito desde el punto de vista religioso y demuestra que la religión deja libre al Estado y el Estado al individuo; el *T. político* está escrito desde el punto de vista estrictamente político y demuestra que la seguridad del Estado no sólo es compaginable, sino que sólo puede ser eficaz, si se coordina con la libertad individual; pues si algo hay totalmente condenado y rechazado en este tratado, es la monarquía absoluta, la dictadura y la tiranía, es decir, formas de gobierno orientadas a la guerra y no a la paz y a la libertad.

Bajando más al detalle, de nada vale decir que el término *pacto* aparece en el *T. teológico-político* y no en el *T. político,* ni que la *democracia* es en el primero la esencia del Estado y en el segundo una forma de gobierno, pero que quedó sin definir ni organizar o al revés [153]. Porque lo único que es verdad, es esto último:

153 Cfr. nota 150; especialmente (núm. 121), trad. francesa, con

que la muerte impidió a Spinoza explicarnos cuál sería la mejor constitución de una democracia en la que todos los ciudadanos autónomos tuvieran derechos políticos plenos. Pero lo demás que se apunta o sugiere, no parece exacto. Porque tanto en la primera obra como en la segunda la democracia es la esencia misma del Estado: en la primera, como poder colectivo y en la segunda, como poder de la multitud unida [154]. Porque en ambas su móvil es la común utilidad [155]. Porque en las dos su respaldo es el poder coactivo o ejército y la pena de muerte [156]. Porque en una y otra el fin es la libertad y la paz, que coinciden, finalmente, en la obediencia interna y en la fortaleza de alma, es decir, en la razón [157]. Al fin, según creemos, en ambas obras, la última palabra de la política spinoziana no es la pasión, el deseo y el instinto, ni tampoco la razón, la ley y la reflexión o discusión pública, sino ambas cosas unidas. La última palabra de las constituciones spinozianas no es ni la ley o un Consejo de sabios ni el instinto o el simple juego de intereses, sino Consejos numerosos de ancianos, que no tengan sueldo fijo, sino emolumentos proporcionales al éxito de su gestión y al público bienestar. Así como no se puede eliminar de la política de Spinoza la razón de la utilidad, tampoco la utilidad de la razón.

3. *Significado histórico de la política de Spinoza*

Spinoza, no amigo de criticar ni alabar a nadie, sólo cita en su texto una vez a tres autores latinos: Salustio, Tácito y Tito Livio; otra, a su compatriota Johan van

prólogos de G. Deleuze (pp. 9-12); P. Macherey (pp. 13-7); A. Mathéron (pp. 19-25), etc.

154 Cfr. pasajes citados *supra* en notas 70 y 79-81. Puede añadirse: TTP, III, 47/11 ss.; XVI, pp. 193/24-7, etc.

155 Cfr. *supra,* notas 71 y 83-85, etc.

156 Cfr. *supra,* nota 72 (TTP); TP, VI, 29 (monarquía); VIII, 25, pp. 334/12; X, 1, pp. 353/29 ss. (en general).

157 Cfr. TTP, XX, pp. 240/33-241/14 y *supra,* notas 92-4 (TP); e *infra* textos citados en notas (47 y 57).

den Hove y al nuestro, Antonio Pérez, y dos o tres al agudísimo florentino N. Maquiavelo. Su texto, sin embargo, se inspira, además, en el naturalismo de Hobbes y en ciertas ideas sobre la ley y el derecho natural, cuya tradición va de Aristóteles y los estoicos a Suárez y Grocio, al tiempo que critica conceptos religiosos y morales asociados a la tradición cristiana y que giran en torno a la idea de pasión, vicio y pecado.

Si quisiéramos precisar un poco más, explicitando lo que hemos apuntado en nuestras notas, diríamos lo siguiente. Spinoza está de acuerdo con Aristóteles, más que con Platón, en poner la naturaleza e incluso la ley, como obra de la razón, en el primer plano de la política y no la honestidad, como virtud ética, ni siquiera la familia ni la propiedad.

Por otra parte, aunque su metafísica deriva o intenta derivar todas las cosas naturales de los atributos divinos, su política no se inspira en la religión, sino que se funda, en última instancia, en el pacto social y en la utilidad pública, es decir, en el voto popular. Su política es totalmente opuesta a la teocracia judía y a la política cristiana de San Agustín o Santo Tomás, inspirada en la idea de que Dios es rey, que la Iglesia es la *civitas Dei*, que existe una autoridad religiosa competente en los asuntos religiosos. En este sentido, Spinoza es fiel continuador del laicismo iniciado por el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua y configurado por el *Leviatán* de Hobbes y el *Contrato social* de Rousseau.

Spinoza concuerda con Maquiavelo en el realismo político y en la idea de que el Estado debe ser eso, *status,* institución firme y estable; pero critica abiertamente su pesimismo, su defensa del derecho de guerra y de la dictadura. Con Hobbes, a quien él mismo cita, desde la perspectiva política, en la carta 50, coincide en la descripción del estado natural y en la idea del Estado como poder absoluto o supremo; pero se diferencia en que no admite su pesimismo radical ni su corte entre derecho natural y derecho político, ni su fin ni su forma más

perfecta del Estado: la vida y la monarquía para el primero, la libertad intelectual y la democracia para el segundo.

Por el contrario, con Spinoza coincidirá Locke en el ideal de la libertad y la democracia; pero se diferenciará en la idea del estado natural, así como en la importancia de la familia y la propiedad: según Locke, en el estado natural, regido también por la razón, existen verdaderos derechos, y la propiedad y la familia son condiciones esenciales del estado político. Finalmente, Rousseau parece haber leído no sólo el *T. teológico-político,* sino también el *T. político,* ya que parece tomar casi literalmente de él los conceptos de *civitas, civis,* etc., de libertad como vida bajo la razón, de democracia como gobierno de todos y obediencia a sí mismo, etc., así como la interpretación de Maquiavelo como pensador republicano y liberal. No obstante, se diferencian en que Rousseau dice que el estado natural es de paz y libertad; manifiesta cierta preferencia por la aristocracia electiva, que sería la forma histórica más primitiva y natural; opone fácilmente libertad y paz, etc. [158]

La «anomalía» o el enigma de Spinoza es que, partiendo de una metafísica panteísta y determinista, deduce, con toda lógica, una política humanista, pluralista y liberal, y que, inspirándose en un filósofo materialista y absolutista, defiende, por encima de todo, la libertad de pensamiento y quiere conciliar el poder de la multitud con la seguridad del Estado. Esa anomalía o, mejor, ese enigma histórico y teórico es lo que suscita pasión por su pensamiento y lo que hace de él un anillo entre el padre del absolutismo, Hobbes [159], y los padres de la democracia liberal, Locke y Rousseau. Por eso su obra está hoy de plena actualidad.

[158] Sobre este tema ha hecho una primera aproximación M. Francès (núm. 62); pueden verse ciertos paralelismos textuales en nuestro estudio (núm. 52, notas 18, 40, 71, 95, 122, 146, 182, 184). Pero, así como hay más coincidencias que las citadas, también hay más divergencias: cfr. (núms. 57 y 128).

[159] Nos referimos, como es obvio, a A. Negri (núms. 121-2).

III. Nuestra traducción

Tres siglos hubieron de pasar desde la publicación de esta obra, en latín y en holandés, hasta su primera traducción al español, prologada y anotada por el profesor E. Tierno Galván (1966). Doce años más tarde apareció la versión de M. Calés (1978). En otro lugar y en las notas a la traducción que ahora presentamos, hemos hecho una valoración de ambas. Sólo añadiremos aquí que la de Calés es un calco de la francesa de Ch. Appuhn, a cuyos errores o erratas añade algunos nuevos por deficiente dominio de la lengua. En cuanto a la de Tierno, sin duda mucho mejor y cuyas notas revelan haber tenido el original latino a mano, parece hecha sobre la francesa de M. Francès, aunque no la cita en su bibliografía. Por lo que respecta a la de J. Bergua, no merece el nombre de traducción, ya que se limita a entresacar algunas frases o pensamientos de los primeros capítulos, sin dar siquiera la referencia [160].

Nuestra traducción está hecha sobre el texto ofrecido por C. Gebhardt, el cual ha cotejado minuciosamente las dos versiones originales, latina y holandesa, y ha incorporado al texto cuantas variantes juzgó de interés, anotando en su aparato crítico todas las diferencias, por insignificantes que fueran. Ese texto es seguro, aunque existan dudas sobre ciertas frases o expresiones. En todo caso, no se puede afirmar, como hace G. Weinberg, en la presentación de la versión de M. Calés, que «el texto del *Tratado político* ... ha suscitado entre los eruditos interminables polémicas y rectificaciones» [161]. Aunque no dice a quién se refiere, alude sin duda a M. Francès,

[160] Nos referimos a: Domínguez (A.), *La traducción española de filósofos modernos. A propósito de Spinoza* (aparecerá en «Cuadernos de Filología», Facultad de Letras, Ciudad Real); y a: Bergua (J.), *Spinoza. Obras completas,* Madrid, Clásicos Bergua (1966), pp. 429-33. Añadamos que las primeras traducciones a otras lenguas, aparte de la holandesa (1677), fueron: alemana (Ewald, 1785), italiana (Meozi, 1818), francesa (Saisset, 1842) e inglesa (Maccall, 1854).

[161] Cfr. (núm. 4), p. 317.

quien, fundándose en el epígrafe que sigue al título del tratado y al que precede al capítulo octavo y en ciertas omisiones del texto holandés, llega a calificar de «borrador imperfecto» al texto, y a sus editores, de «atolondrados»[162]. En nuestra opinión, las omisiones del texto latino son irrelevantes, mientras que las del holandés son históricamente significativas, ya que parecen suavizar u omitir ciertas expresiones que podrían herir al bien pensado lector holandés, simpatizante de la monarquía Orange en el poder[163].

Hemos adoptado el mismo criterio seguido en nuestra edición del *Tratado teológico-político,* en esta misma editorial. Frente a toda libertad interpretativa o pulcritud literaria, nos ha guiado el ideal de una traducción objetiva y crítica. Labor más difícil de lo que pudiera parecer al lector superficial, que no tropieza con un vocabulario rico y exuberante ni con amplios párrafos cadenciosos y retóricos. La dificultad reside, justamente, en cómo mantener la justeza y precisión de una terminología, aparentemente vulgar, pero técnica, cuyos matices hay que respetar al máximo, si no se quiere tergiversar el pensamiento del autor. Piénsese en términos centrales como *civitas* e *imperium, concilium, respublica, status civilis,* etcétera; en los múltiples nombres de afectos y de instituciones romanas; en los términos, siempre enojosos para el traductor de Spinoza, *mens* y *anima*... Hemos mantenido el criterio de conservar su sabor original y, en los casos más relevantes, discutir la traducción en nota y recoger el término original en el índice analítico[164].

Aparte del texto, acompañado de la paginación de Gebhardt al margen, el lector hallará aquí abundantes notas, un índice analítico detallado y estructurado, una copiosa bibliografía y esta introducción. No pretendemos con todo ello sustituir la lectura del original, sino facilitarla y, sobre todo, ayudar a quien no tenga tiempo de

---

162 Cfr. (núm. 6), pp. 911-2; 1487/n. 8.
163 Cfr. *Indice analítico:* «Nagelate schriften» y «Opera posthuma» y, especialmente, notas (2, 87, 113, 142, 144, 199 y 296).
164 Cfr. *Indice analítico* y notas allí citadas.

leer y estudiar el texto completo, a que pueda hallar fácilmente el dato que busca o una pista para otras investigaciones. Pensamos, especialmente, en el estudiante universitario y en el especialista en otras materias: derecho, política, historia de las ideas, etc.

Cerramos estas líneas rogando al lector, como hiciera Spinoza en su *Tratado teológico-político,* que sepa disculpar y ayudarnos a corregir los errores que, pese a nuestro empeño, se nos habrán deslizado, especialmente en las citas. Agradecemos a la Fundación Juan March la ayuda que nos ha concedido para esta y otras investigaciones sobre Spinoza y su influencia en nuestro país, y a Alianza Editorial que haya aceptado publicar nuestras traducciones de los dos tratados políticos y del *Epistolario.* La traducción de esta obra, que constituye el documento histórico más objetivo y apasionante sobre la vida y la obra de uno de los filósofos de más candente actualidad, está pendiente de los últimos retoques.

I. Ediciones, traducciones e instrumentos de trabajo [165]

1.° *Ediciones originales* [166]

1. Vloten (J. van) - Land (J. P. N.), *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt,* La Haya, M. Nijhoff, 4 t. en 2 vols., 1914 (1.ª ed., 1982-3; 2.ª ed., 1895). (Texto del *Tractatus politicus,* vol. I, t. 2.°, pp. 1-82.)
2. Gebhardt (Carl), *Spinoza Opera,* Heidelberg, C. Winter, 4 vols., 1972 (1.ª ed., 1925). (Texto del *Tractatus politicus,* vol. III, pp. 271-360. Crítica textual: pp. 421-31.)

[165] A fin de no alargar demasiado esta lista, remitimos al lector a la *Selección Bibliográfica* (154 títulos) que hemos antepuesto a nuestra traducción del *Tratado teológico-político,* publicado en esta misma editorial. En ella se citan, aparte de Bibliografías, léxicos, ediciones y traducciones completas, monografías importantes sobre Spinoza y sobre dicho tratado, y, especialmente, de los años siguientes a su publicación.

[166] Cfr. *supra: Introducción,* III, y notas 161-3; e *Indice analítico.*

2.° *Traducciones españolas* [167]

3. Tierno Galván (E.), *Baruch Spinoza. Tratado teológico político* (selección). *Tratado político,* trad. e introd. por..., Madrid, Tecnos, 1966. (*Tratado político,* pp. 135-262.)
4. Calés (Mario), *Spinoza. Tratado político,* en *Obras Completas de Spinoza,* ed. por Abr. J. Weiss, Buenos Aires, Acervo Cultural, 5 vols., 1977. (Texto en vol. II, pp. 312-417.)

3.° *Traducciones francesas* [168]

5. Appuhn (Ch.), *Traité politique,* en *Spinoza: Oeuvres,* traducción, introd. y notas por..., París, Garnier, 4 vols., 1964-6. (Texto en vol. IV, pp. 4-115; notas, pp. 359-60.)
6. Francès (M.), *Traité de l'autorité politique,* en *Oeuvres complètes de Spinoza,* trad., introd. y notas por R. Caillois, M. Francès y R. Misrahi, París, Garnier (Bibl. La Pléiade), 1954, 1978². (Texto en pp. 917-1044; introd., pp. 910-6; notas, pp. 1485-1511.)
7. Zac (S.), *Traité politique,* texto, traducción, introd. y notas por..., París, J. Vrin, 1968.

4.° *Traducción inglesa* [169]

8. Elwes (R. H. M.), *Spinoza. A theological Treatise and a Political Treatise,* trad., introd. y notas por..., Nueva York, 1977 (1.ª ed., 1883), con bibliografía de F. Cordasco.

5.° *Traducción alemana* [170]

9. Gebhardt (C.), *Abhandlung vom Staat,* traducción y notas de C. Gebhardt, introducción por K. Hammacher, en *B. de Spinoza: Sämtliche Werke,* Hamburg, F. Meiner (texto en vol. V, 1977, pp. 53-181; notas, pp. 189-200; índice analítico, pp. 201-14).

6.° *Léxicos* [171]

10. Giancotti-Boscherini (E.), *Lexicon Spinozanum,* 2 vols., La Haya, Nijhoff, 1970.

[167] Cfr. *supra: Introducción,* III, y nota 160; e *Indice analítico.*

[168] Cfr. *supra: Introducción,* III, y notas 160 y 171; e *Indice analítico.*

[169] Existe también la de A. G. Werham (1958), usada por Tierno (núm. 3, p. XXVI).

[170] Muy buena traducción-edición. Datos sobre P. van den Hove, etc.

[171] La traducción de Moreau es excelente por su rigor, y el *Index* insustituible en obra tan compleja como concisa.

11. Moreau (P. F.) y Bouveresse (R.), *Traité politique,* traducción por P. F. Moreau; índice informático por P. F. Moreau y R. Bouveresse, París, Ed. Réplique, 1979.

7.° *Bibliografías* [172]

12. Préposiet (J.), *Bibliographie spinoziste,* París, Belles Lettres, 1978.
13. Werf (T. van der), Siebrand (H.), Westerveen (C.), *A spinozistic Bibliography, 1971-1983,* Leiden, Brill, 1984. Cfr. núm. 51 (bibl. española).

II. Estudios sobre el Tratado político y sobre la filosofía del Estado y del derecho en Spinoza

14. Adelphe (L.), *Comment la notion de loi humaine conçue par Spinoza peut-elle être déduite de sa philosophie générale?,* Nançy, 1905.
15. Adelphe (L.), *De la notion de souveraineté dans la philosophie de Spinoza,* Nançy, 1910.
16. Adelphe (L.), *La formation et la diffusion de la politique de Spinoza. Question et hypothèses fondées sur des documents nouveaux,* Rev. de Synthèse Histor., 27 (1914), 253-80.
17. Altwicker (N.=dir.), *Texte zur Geschichte des Spinozismus,* Darmstadt, 1971.
18. Balibar (E.), *Jus, pactum, lex: sur la constitution du sujet dans le Traité théologico-politique,* Studia Spinozana, 1 (1985), 105-42.
19. Battelli (G.), *Le dottrine politiche del Hobbes e dello Spinoza,* Florencia, Landi, 1904.
20. Battisti (G. S.), *Democracy in Spinoza's unfinished 'Tractatus politicus',* Journal of the Hist. of Ideas (1977), 623-34.
21. Belaief (G.), *The Relation between civil Law and higher Law. A Study of Spinoza's legal Philosophy,* The Monist (1965), 504-18.
22. Belaief (G.), *Spinoza's Philosophy of Law,* La Haya-París, Mouton, 1971.
23. Bend (J. v. d.), *La democrazia liberale di Spinoza,* en *Spinoza, 1632-77,* Giorn. Crit. Fil. Ital. (1977), 297-310.

[172] Remitamos, además, a la nueva revista *Studia Spinozana* (*supra,* nota 150).

24. Blom (H. W.), *Political Science and the golden Age,* The Netherlands Journal of Sociol. (1979), 47-71.
25. Blom (H. W.), *Spinoza en De la Court. Politieke wetenschap in de zeventiende eeuw,* Leiden, Brill, 1981.
26. Blom (H. W.), *Politics, Virtue and political Science: an Interpretation of Spinoza's political Philosophy,* Studia Spinozana, 1 (1985), 209-30.
27. Bobbio (N.) y Bovero (M.), *Società e stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegelo-marxiano,* Milán, 1979 (Hobbes, Spinoza, Locke, pp. 17-109).
28. Borgia (S.), *Spinoza. La libertà e lo Stato,* Lecce, L'Orsa Maggiore, 1968.
29. Bove (L.), *La stratégie du conatus. Combat théorique e combat politique dans l'oeuvre de Spinoza,* Aix-en-Provence, 1980.
30. Breton (S.), *Fondements théologiques du droit chez Spinoza,* Archives de Phil. du Droit, 18 (1973), 93-105.
31. Breton (S.), *Politique, religion, Ecriture selon Spinoza,* París, Desclée, 1977.
32. Bruera (J. J.), *Spinoza y las ideas jurídicas en el siglo XVII,* Imago Mundi, Buenos Aires, 1 (1953), 41-52.
33. Cabarrús (F.), *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública,* Madrid, Castellote ed., 1968; cfr. (núm. 53).
34. Caillois (R.), *Métaphysique et politique chez Spinoza,* Etudes Phil. (1972), 319-40.
35. Caillois (R.), *Libéralisme et démocratie chez Spinoza,* en *Spinoza, 1632-77,* Giornale Crit. Fil. Ital. (1977), 311-8.
36. Coert (J.), *Spinoza en Grotius met betrekking tot het volkenrecht,* Mededeelingen vanwege Het Spinozahuis, 3 (1936), Leiden, Brill.
37. Cohen (R.), *Il pensiero politico dello Spinoza,* Annali della Scuola Normale di Pisa, 1933.
38. Corsi (M.), *Politica e saggezza in Spinoza,* Napoli, 1978.
Court (P. de la): cfr. Hove (van den).
39. Courtois (G.), *Le 'jus sive potentia' spinoziste,* Arch. Philos. du Droit (1973), 341-64.
40. Courtois (G.), *La loi chez Spinoza et St. Thomas d'Aquin,* Arch. Philos. du Droit (1980), 159-89.
41. Cristofolini (P.), *Esse sui juris e scienza politica,* Studia Spinozana, 1 (1985), 53-71.

42. Chenouffi (A.), *Physique et politique chez Spiinoza,* París, 1976.
43. Chiereghin (F.), *Filosofia spinozana e spinozismo nella concezzione politiche di Hegel a Jena,* Verifiche, IV/4 (1977), 707-30.
44. Den Uyl (D. J.), *Power, State, Freedom. An Interpretation of Spinoza's politic Philosphy,* Assen, Van Gorcum, 1983.
45. Den Uyl (D. J.), *Sociality and social contract. A spinozistic Perspective,* Studia Spinozana, 1 (1985), 19-51.
46. Deregibus (A.), *La filosofia etico-politica di Spinoza,* Torino, G. Giapichelli, 1963.
47. Dieydi (Sy), *L'inachèvement du Tr. politique et le problème de l'unité du spinozisme,* Ann. Fac. Lettres et Ss., Univ. Dakar, 10 (1980), 27-44.
48. Dijn (H. de), *Ervaring en theorie in de Staatkunde. Een analyse van Spinoza's 'Tractatus politicus',* Tijdschrift vor Filos., 32 (1970), 30-71.
49. Dijn (H. de), *Tractatus politicus: more geometrico demonstratus?* (en alemán), Tijdschr. Stud. Verl., 6 (1978), 125-36.
50. Dini (V.), *Desiderio, legge naturale e potere in Spinoza,* en *Privato, società e potere,* Napoli, Liguori ed. (1980), pp. 55-87.
51. Domínguez (A.), *Primer ensayo de una Bibliografía hispanoamericana sobre Spinoza,* Anales del Seminario de Metafísica, Univ. Complutense, Madrid (1975), 127-36. (Revisada y ampliada en *Bull. Bibl. Spinoziste VI,* Arch. Philos. 4, p. 168.)
52. Domínguez (A.), *Libertad y democracia en la filosofía de Spinoza,* Rev. Est. Políticos, Madrid (1979), 131-56.
53. Domínguez (A.), *Présence et absence de Spinoza en Espagne, 1750-1878* (sobre: Cadalso y Forner, V. Valcarce, Juan Andrés y T. Lapeña, Jovellanos y Cabarrús, Balmes, Cef. González y E. Reus), en *Spinoza: entre Lumière et Romantisme,* Les Cahiers de Fontenay, París (1984), pp. 285-302.
54. Duff (R. H.), *Spinoza's political and ethical Philosophy,* Glasgow, Ann Arbor, 1973 (1.ª ed., 1903).
55. Dunner (J.), *Baruch Spinoza and Western Democracy. An Interpretation of his philosophical, religious and political Thought,* N. York, 1955.
56. Echano (J.), *Individuo, razón y comunidad en Spinoza,* Anales del Sem. de Metaf., Madrid (1975), 91-9.

57. Eckstein (W.), *Rousseau and Spinoza on Freedom,* Journal of the Hist. of Ideas, V/3 (1944).
58. Eckstein (W.), *Zur Lehre vom Staatsvertrag bei Spinoza,* en: *Altwicker* (núm. 17), pp. 362-76.
59. Ferrière (E.), *Sur la politique de Spinoza,* Littértature Philos., 1865.
60. Feuer (S. L.), *Spinoza and the Rise of Liberalism,* Boston, Beacon Press, 1966 (1.ª ed., 1958).
61. Feuer (S. L.), *Spinoza's political Philosohy: the Lesson and Problems of a conservative Democracy,* en: *The Philosophy of B. Spinoza,* Washington (D. C.), R. Kennington (ed.), 1980, pp. 133-53.
62. Francès (M.), *Les réminiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau,* Rev. Philos., 76 (1951), 61-84.
63. Gabaude (J. M.), *Liberté et raison,* 2 vols. (Descartes, Spinoza y Leibniz), pról. Alain Guy, Toulouse, Fac. Lett. et Sc. Humaines, 1972 (1.ª ed., 1970).
64. Gallicet Calvetti (C.), *Spinoza. I presupposti teoretici dell' irenismo etico,* Milán, 1968.
65. Gallicet Calvetti (C.), *Spinoza lettore del Machiavelli,* Milán, 1973 (1.ª ed., 1972).
66. Gallicet Calvetti (C.), *B. Spinoza di fronte a Leone Ebreo,* Milán, CUSL, 1982.
67. García Leal (J.), *La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes,* Rev. Est. Polít., 28 (1982), 125-93.
68. García Martínez (M.), *Spinoza y el Estado,* Rev. Occidente (1977), 68-71.
69. Gaul (K.), *Die Staatstheorie von Hobbes und Spinoza nach ihren Schriften 'Leviatan' und 'Tr. politicus' verglichen,* Leipzig, 1887.
70. Gebhardt (C.), *Spinoza als politiker,* Heidelberg, 1908.
71. Gentile (G.), *Leone Ebreo e Spinoza,* en: *Studi sul Rinascimento,* Florencia, 1968 (1.ª ed., 1923).
72. Giancotti Boscherini (E.), *Libertà, democrazia e rivoluzione in Spinoza. Apunto per una discussione,* en: *Spinoza, 1632-77,* Giorn. Crit. Fil. Ital. (1977), 358-69.
73. Giancotti Boscherini (E.), *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza,* Studia Spinozana, 1 (1985), 231-58.
74. Gonella (G.), *Il diritto come potenza secondo Spinoza,* en: *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita,* Milán (1934), 149-80.

75. Haddad-Chamaki (F.), *Philosophie systématique et système de philosophie politique chez Spinoza,* Public. Universidad de Túnez, 1980 (París, 1977=tesis).
76. Haitsma (E. O. G.), *The Myth of Venice and dutch republican Thought in the seventeenth Century,* Assen, 1980.
77. Hammacher (K.), *Die politische Emanzipation des Rechtsbewusstseins bei Spinoza,* Tijdschr. Stud. Verl., 6 (1978), 54-72.
78. Hebreo (León), *Diálogos de amor,* Venecia, 1568 (ed. de C. Gebhardt, texto ital. y al., etc., Heidelberg, 1929).
79. Hecker (K.), *Geselschaftliche Wirklichkeit und Vernunft in der Philosophie Spinozas,* Regensburg, Pustet, 1975 (XVII+1304 pp.).
80. Hermann (J. G.), *Spinozae de jure naturae sententia denuo examinata,* Leipzig, 1824.
81. Hessing (S.=ed.), *Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit, 1632-1932,* La Haya, Nijhoff, 1978 (1.ª ed., 1933).
82. Hessing (S.=ed.), *Spinoza. Speculum Spinozanum, 1677-1977,* Londres, Routledge et K. P., 1978 (1.ª ed., 1977).
83. Hoff (J.), *Die Staatslehre Spinozas mit besond. Berücksichtigung der einzelnen Regierungsformen und der Frage nach dem besten Staat,* Jena, 1895 (tesis).
84. Horn (J. E.), *Spinozas Staatslehre,* Aalen, Scientia Verlag, 1964 (1.ª ed., 1851; 1863^2).
85. Hove (J. van)=Court (de la), *La balance politique,* trad. 1.ª parte por M. Francès, París, Alcan (XXVII+126 pp.) (ed. original holandesa, Amsterdam, 1661).
86. Japikse (N.), *Spinoza en De Witt,* Bijdragen voor Vaderlandse Geschiedenis, Oudheden, 1929.
87. Jodice (A.), *Le teorie di Hobbes e Spinoza studiate nella società moderna,* Nápoles, 1901.
88. Kazemier (B. H.), *De staat bij Spinoza en Hobbes,* Mededeelingen vanwege Het Spinozahuis, 5 (1951), Leiden, Brill.
89. Kohn (E.), *Spinoza und der Staat,* Berlín, 1926.
90. Kriegsmann (G.), *Die Rechts-und Staatstheorie des B. von Spinoza,* Gotinga, 1878.
91. Krug (W. T.), *Spinozae de jure naturae sententia denuo examinata,* Leipzig, 1825.
92. Kühne (A.), *Spinoza's Tratatus politicus und die parteipolitischen Verhältnisse der Niederlande,* en: *Philos. Abhandl. gewidmet Max Heine,* Berlín (1906), 92-100.
93. Kym (L.), *De juris notione Spinozae,* Berlín, 1846.

94. Loda (F.), *Aspetti del positivismo giuridico di B. Spinoza,* Riv. Intern. Filos. del Diritto, Studi Parmensi, XI (1962), 125-216.
95. Loda (F.), *Politica e giuridica nell'itinerario pedagogico di Spinoza,* Riv. Intern. Filos. del Diritto, XLI (1964), 563-608.
96. Lucas (H. Ch.), *La légitimation de la peine. Réflexions sur la conception de la liberté chez Spinoza,* trad. del al. por A. Lagny, Et. Philos. (1984), 83-96.
97. Magliano (F.), *Il diritto nel sistema di Spinoza,* Milán, Bocca, 1946.
98. Malapert (P.), *De Spinozae politica,* París, 1897.
99. Maspetiol (R.), *L'état et le droit selon Spinoza. La théologie chrétienne et le droit,* Arch. Philos. de Droit, V (1960), París, Sirey.
100. Matheron (A.), *Individu et communauté chez Spinoza,* París, Ed. Minuit, 1969.
101. Matheron (A.), *Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste,* Rev. Phil. Frc. et Etr. (1977), 181-200.
102. Matheron (A.), *L'anomalie sauvage d'Antonio Negri,* Cahiers Spinoza, 4 (1983), 39-60.
103. Mc Shea (R. J.), *The political philosophy of Spinoza,* Nueva York, Columbia Univ. Press, 1968.
104. Méchoulan (H.), *Spinoza, lecteur d'Antonio Pérez,* Ethnopsychologie, 29 (1974), 289-301.
105. Méchoulan (H.), *Spinoza et l'Espagne,* Cuad. Salm. de Filos. XI (1984), 435-59.
106. Meijer (W.), *Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum,* Arch. Gesch. Philos., 16 (1903), 455-85.
107. Menzel (A.), *Wandlungen in die Staatslehre Spinozas,* en: *Festschr. f. J. Unger,* Stuttgart, 1898.
108. Menzel (A.), *Sozialvertrag bei Spinoza,* Zeitschr. f. d. privat u. öff. Recht d. Gegenwart (1907), 451-60.
109. Menzel (A.), *Die Staatslehre Spinozas,* en *Beiträge zur Gesch. der Staatslehre,* 3.ª parte, Viena, 1929 (1.ª ed., con otro título, 1904).
110. Miranda (C. E.), *Utopía y realismo político en Spinoza,* Rev. Fil. (Santiago de Chile), 15 (1977), 73-86.
111. Misrahi (R.), *Le droit et la liberté politique chez Spinoza,* Mél. Phil. et Litt. Juives, París (1957), 153-69.

112. Misrahi (R.), *La rigueur et l'utopie dans la philosophie politique de Spinoza,* Tijdschr. Stud. Verl., 6 (1978), 167-81.

113. Moreau (P. F.), *Jus et lex devant la tradition juridique d'après le dépouillement informatique du Traité politique,* Raison Présente, 43 (1977), 53-61.

114. Moreau (P. F.), *Spinoza et l'Italie. Le modèle vénitien,* Les Langues Néo-Latines, Bolonia, 76 (1982), 87-92.

115. Morris (Cl.), *Sur la théorie politique de Spinoza,* en: *Mélanges en l'honneur de Jean Dabin,* Bruxelles, Sirey (1963), I, pp. 171-8.

116. Motroshilova (N.), *Pugna ideológica en torno a la filosofía de Spinoza,* Ciencias Soc., IV/54 (1983), 201-16.

117. Mugnier-Pollet (L.), *La philosophie politique de Spinoza,* París, 1976 (tesis: 1973).

118. Mugnier-Pollet (L.), *Relations internationales et état de nature selon Spinoza,* en: *Spinoza, 1632-77,* Giorn. Crit. Fil. Ital. (1977), 481-99.

119. Nardo (G.), *Spinoza. Il pensiero politico in rapporto con Hobbes,* Roma, Ed. Italia, 1947.

120. Necknig (H.), *Das Verhältnis von Macht und Recht bei Spinoza,* Munich, Univ. Druck, 1967 (tesis).

121. Negri (A.), *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza,* Milán, Feltrinello, 1981 (trad. fr., PUF, 1982, con prefacios de Deleuze, Macherey y Matherón).

122. Negri (A.), *Reliqua desiderantur. Congettura per una definizione del concetto di democrazzia nell'ultimo Spinoza,* Studia Spinozana, 1 (1985), 143-81.

123. Otto (E.), *Zur Beurteilung und Würdigung der Staatslehre Spinozas,* Darmstadt, 1897.

124. Oudin (Ch.), *Le spinozisme de Montesquieu,* París, 1971 (1.ª ed., 1911); espec. pp. 119-63.

125. Pacchiani (C.), *Spinoza tra teologia e politica,* Padua, 1979.

126. Peña (J.), *Espinosa: proyecto filosófico y mediación política,* Basil, 1 (1978), 80-7.

127. Pérez (Antonio), *Las obras y Relaciones,* Ginebra, J. de Tormes, 1644 (1.ª ed., 1598).

128. Perrot (M.), *Spinoza, Rousseau et la notion de dictamen,* Les Et. Philos. (1972), 399-410.

129. Pollock (F.), *Spinoza et le machiavélisme,* Rev. Pol. Intern. (1919).

130. Prat (J. G.), *Traité politique,* París, 1860. (Incluye: prefacio, pp. I-XXXVI; notas, pp. 257-308; índice analítico, pp. 309-29, etc.).

131. Pucciarelli (E.), *Seguridad social y libertad individual en la filosofía política de Spinoza,* Rev. Lat. Fil., 3 (1977), 213-21.

132. Ricco (C.), *Le dottrine giuridice e politiche di B. Spinoza e Hobbes,* Trani, 1884.

133. Rodríguez Paniagua (J. M.), *El pensamiento filosófico-político en Spinoza y Leibniz,* Rev. Est. Pol., 36 (1983), 159-79.

134. Roed (W.), *Spinozas Lehre von der Societas,* Filosofía (1967), 777-806; (1968), 671-98 (reed., 1969).

135. Roehrich (W.), *Staat der Freiheit. Zur politischen Philosophie Spinozas,* Darmstadt, 1969 (1.ª ed., 1965).

136. Rowen (H. H.), *John de Witt, Gran Pensionary of Holland, 1625-72,* Princeton Univ. Press, 1978 (948 pp.).

137. Saccaro (G.), *Sistemi politici del passato e del futuro nell' opera di Spinoza,* Giorn. Crit. Fil. Ital. 56 (1977), 506-49.

138. Saccaro (G.), *Democracy in Spinoza's unfinished 'Tractatus politicus',* Journ. Hist. ideas, 38 (1977), 623-34.

139. Saccaro (G.), *Spinoza, politico tra due rivoluzioni,* en (núm. 82), pp. 61-95.

140. Saccaro (G.), *Spinoza, l'utopia e le masse: un analisi dei concetti de 'plebs', 'multitudo', 'populus' e 'vulgus',* Riv. Stor. Filos., 39 (1984), 61-90, 453-74.

141. Schaub (M.), *Spinoza ou une philosophie politique galiléenne,* en: F. Châtelet (ed.), *Hist. de la philosophie,* París (1972), III, 162-95.

142. Schottlaender (R.), *Comment le libéralisme politique de Spinoza est-il compatible avec son déterminisme éthique?,* Tijdschr. Stud. Verl., 6 (1978), 191-203.

143. Sciaky (I.), *La ragione di Stato in Spinoza,* Atti dell'Accad. naz. dei Lincei, Sc. Mor., 16 (1961), 8-18.

144. Signorile (C.), *Politica e ragione. Spinoza e il primato della politica,* Padua, 1970.

145. Sigwart (H. C. W.), *Vergleichung der Rechts-und Staatstheorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes...,* Aalen, 1974 (1.ª ed., 1842).

146. Sokolov (Vasili V.), *On the Evolution of Spinoza's political and philosophical Ideas,* Soviet Studies in Philos., N. York, II/4 (1963-4), 57-62.

147. Solari (G.), *La dottrina del contrato sociale in Spinoza,* Riv. Filos., 18 (1927), 348 ss.
148. Souza Chaui (M. de), *Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinoza,* Rev. Lat.-Am. Filos., VI/1 (1981), 57-71.
149. *Spinoza's political and theological Thought* (24 estudios breves, resultado del Simposio de Amsterdam, nov. 1982), ed. por C. de Deugd., Amsterdam, 1984.
150. Steffen (H.), *Recht und Staat im System Spinozas,* Bonn, 1968.
151. Tex (J. den), *Spinoza over de tolerantie,* Mededeelingen vanwege Het Spinozahuis, Leiden, Brill, 1964.
152. Tiempo (C.), *Spinoza y la intolerancia,* en *Homenaje a B. Spinoza,* ed. Museo Judío de B. Aires (1976), 217-21.
153. Tosel (A.), *La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion politique dans la philosophie politique de Spinoza,* Studia Spinozana, 1 (1985), 183-208.
154. Tullio (V. de), *Il concetto del diritto nella dottrina di Spinoza,* Giorn. Napol. di Fil. e Lett. (1884), 314-36.
155. Vaughan (F.), *Studies in the History of the political Philosophy before and after Rousseau,* N. York, 1972 (1.ª ed., 1925), espec. pp. 62-129.
156. Venegas (E.), *El derecho en el pensamiento de B. Spinoza,* Rev. Fil. (Costa Rica), 15 (1977), 319-29.
157. Vernière (P.), *Spinoza et la pensée française avant la révolution,* París, 1982 (1.ª ed., 1954).
158. Villegas (L. J.), *Spinoza: el desmitificador,* Franciscanum, 20 (1978), 129-42.
159. Vincieri (P.), *Natura umana e dominio* (Maquiavelo, Hobbes y Spinoza), Rávena, Longo ed., 1984.
160. Von Schmid (J. J.), *Spinoza's Staatkundige Verhandeling in de ontwikkeling van de Staatsleer,* Leiden, 1970.
161. Vries (T. de), *Spinoza als politischer Denker,* trad. del hold., Deut. Zeitchr. f. Phil., 12/11 (1964) 1312-27.
162. Wal (G. A. van der), *Spinoza's idee der politieke vrijheid,* Allg. Nederl. Tijdschr. v. Wijsbeg. (1978), 1-17.
163. Wal (G. A. van der), *Politieke vrijheid en demokratie bij Spinoza,* Madedeel, vanwege Het Spinozahuis, 41 (1980), Leiden, Brill (19 p.).
164. Wal (G. A. van der), *Spinoza and the idea of Reason of State,* Studia Spinozana, 1 (1985), 275-304.

165. Walther (M.), *Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas,* Studia Spinozana, 1 (1985), 73-104.
166. Was (H.), *Spinoza's staats leer,* De Nederl. Spectator, 1895.
167. Wernham (A. G.), *Le contrat social chez Spinoza,* Rev. Synthèse, 99 (1978), 69-77.
168. Wetlesen (J.), *A Reconstruction of basic Concepts in Spinoza's social Psychology,* Inquiry (1969), 105-32.
169. Worm (K.), *Spinozas Naturrecht,* Arch. f. Gesch. Philos., 17 (1904), 500 ss.
170. Yapikse (N.), *Spinoza en De Witt,* Bijdragen v. Vederl. Geschiedenis en Ondheidkunde, La Haya, 6 (1928).
171. Yovel (Y.), *Spinoza: the psychology of multitude and the use of language,* Studia Spinozana, 1 (1985), 305-33.
172. Zac (S.), *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza* (col. de artículos), París, Vrin, 1979 (298 p.).

III. Otras obras citadas en esta edición [173]

173. Akkermann/Hubbeling, etc., *Spinoza: Briefwisseling,* texto, introd. y notas..., Amsterdam, 1977.
174. Aristóteles, *Política,* trad. C. García Gual y A. Pérez García, Ed. Nacional, Madrid, 1977.
175. Belinfante/Kingma, etc., *Spinoza,* Institut Néerlandais, París, 1977.
176. Bleiberg (G.), *Diccionario de la historia de España,* Madrid, Alianza Ed., 1981.
177. Domínguez (A.), *Spinoza: Tratado teológico-político,* trad., introd., notas e índices, Madrid, Alianza Ed., 1986.
178. Domínguez (A.), *Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo,* Anales del Sem. Metafísica, X (1975), Madrid, pp. 63-89.
179. Francès (M.), *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII siècle,* Paris, Alcan, 1937.
180. Freudenthal (J.), *Die Lebensgeschichte Spinozas,* Leipzig, 1899.
181. Freudenthal (J.), *Das Leben Spinozas,* Stuttgart, 1904.

[173] No se recogen aquellas cuya forma de citación es universalmente admitida: S. Agustín, Aristóteles, Cicerón, J. Curcio, Tácito, Tito Livio, Sto. Tomás, etc., o no ofrece, en nuestro caso, dificultad: Locke, Maquiavelo, etc. (ver *Indice analítico*).

182. Hobbes (T.), *Leviatán,* trad. e introd. de C. Moya y A. Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1979.
183. Lagarde (G.), *La naissanve de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age,* Louvain-Paris, B. Nauwelaerts, 5 vols., 1956-70.
184. Marañón (G.), *Antonio Pérez,* 2 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1948.
185. Meinsma (K. O.), *Spinoza et son cercle,* trad. fr., París, Vrin, 1983 (1.ª ed., 1896).
186. Peña (V.), *Spinoza: Etica,* trad., introd. y notas, Madrid, Ed. Nacional, 1975.
187. Revah (I. S.), *Spinoza et le Docteur Juan de Prado,* París, Mouton, 1959.
188. Rousseau (J. J.), *Contrat social,* en *Oeuvres complètes,* Ed. du Seuil, París, 1961 (II, pp. 513-85).
189. Siwek (P.), *Spinoza et le panthéisme religieux,* París, Desclée de Br., 1933.
190. Truyol (A.), *Historia de la filosofía del derecho y del Estado,* 2 vols., Madrid, Rev. Occidente, 1976.

Tratado político [1]

[1] La traducción propuesta por M. Francès (núm. 6, pp. 1485/911), *Traité de l'autorité politique,* nos parece un tanto artificiosa y sus razones menos convincentes que en el caso del TTP (*ibid.,* pp. 1449/606 ss.). Aparte de que el término *auctoritas* o *authoritas* sólo aparece siete veces en el presente tratado, Francès se ve forzada a traducirlo de las formas más variadas. En todo caso, Spinoza, cuando se refiere al Estado, prefiere *potestas* (potestad) o *potentia* (poder y potencia) a *auctoritas* (autoridad), aunque sin excluir ésta.

[271] *en el que se demuestra cómo se debe organizar una sociedad en la que existe un Estado monárquico, así como aquella en la que gobiernan los mejores, a fin de que no decline en tiranía y se mantengan incólumes la paz y la libertad de los ciudadanos* [2].

---

2 M. Francès (núm. 6, pp. 1485/917, 2) considera que este subtítulo y el título del capítulo VIII no son de Spinoza, porque su contenido implicaría incoherencias manifiestas en relación con la doctrina efectiva de la obra. Al decir *optimi* (*mejores:* Francès traduce «élite») en vez de *patricii, libertas* en vez de *securitas* (término usado, aquí, por los *Nagelate schriften* o versión original holandesa) y *cives* en vez de *subditi,* el «editor» de esta obra abogaría por la aristocracia de Jan de Witt, frente a la monarquía Orange, que la había derribado y suplantado.

Aunque el subtítulo no sea de Spinoza (no lo sabemos), no vemos tales incoherencias ni tergiversaciones. *Libertad* y *ciudadanos* son conceptos tan centrales en esta obra como *seguridad* y *súbditos;* y la alusión a *mejores* (sustituida en el título del capítulo VIII por «patricii»!) puede ser irónica (cfr. TTP, V, pp. 74/15 ss. en relación a TP, VIII, 2, pp. 324/17 ss.; 25, pp. 334/7 ss.) o puramente teórica (TP, XI, 2, pp. 359/2).

M. Calés (núm. 4) tergiversa el sentido, ya que hace decir al texto que, para no caer en la tiranía, «es preciso instituir una sociedad de régimen monárquico y también...»; como si *bastara* organizarla de cualquier manera. Tierno G. (núm. 3) omite la alusión a *sociedad* e interpreta *gobierno de los mejores* por *aristocracia,* lo cual no es correcto (cfr. nuestra *Introducción,* II, 2-a).

CARTA DEL AUTOR A UN AMIGO

que muy bien puede servir para anteponerla, a modo de prólogo, a este Tratado Político [3]

Querido amigo:

Su grata carta me ha sido entregada ayer. Le doy sinceramente las gracias por el interés tan esmerado que por mí demuestra. No dejaría pasar esta ocasión, etc., de no estar ocupado en cierto asunto, que considero más útil, y que, según creo, le agradará más a usted, a saber, en elaborar el *Tratado político* que, a sugerencia suya, he comenzado hace algún tiempo. De este tratado ya están terminados seis capítulos. El *primero* contiene una [272]

---

3 Siguiendo este criterio de las *Opera posthuma* (1677), de Vloten/Land (núm. 1) y de otros traductores, ponemos esta carta (*Epístola* 84) como prólogo al tratado. De ella tomamos los epígrafes de los seis primeros capítulos. Se supone que es de la segunda mitad de 1676, y se desconoce su destinatario. Meinsma dice, sin pruebas, que fue escrita en holandés y que su destinatario era, con certeza, J. Jelles (núm. 185, pp. 392-4 y 413, 30) y la asocia a Ep. 44 y 50 (a J. Jelles), en que Spinoza alude a la obra, de autor desconocido, *Homo politicus,* y a sus diferencias con Hobbes; *véase* sobre esto: Freudenthal (núm. 181), pp. 182-3, y nuestra edición la *Correspondencia* de Spinoza (en esta misma editorial), nota 442.

especie de introducción a dicha obra; el *segundo* trata del derecho natural; el *tercero,* del derecho de las supremas potestades; el *cuarto,* determina qué asuntos políticos dependen del gobierno de las potestades supremas; el *quinto,* cuál es el fin que la sociedad puede considerar como último y supremo, y el *sexto,* de qué forma debe ser organizado el Estado monárquico para que no se deslice hacia la tiranía. Actualmente, estoy dedicado al capítulo *séptimo,* en el que demuestro de forma metódica todos los miembros del precedente capítulo sexto, relativos al orden de una monarquía bien organizada. Después pasaré al Estado aristocrático y al popular y, por fin, a las leyes y a otras cuestiones particulares concernientes a la política. Y sin más, que siga usted bien, etc.

Está claro cuál era el plan del autor; pero, impedido por la enfermedad y arrebatado por la muerte, tan sólo pudo ejecutarlo hasta el final de la aristocracia, como comprobará el mismo lector.

Capítulo I [Del método] [4]

§ 1. Los filósofos conciben los afectos [5], cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa. Por eso suelen reírse o quejarse de [273]

[4] En este capítulo introductorio y metodológico, Spinoza se sitúa, explícitamente, a medio camino entre la utopía de Moro y las trampas de Maquiavelo. Y más lejos, creemos nosotros, del racionalismo de Hobbes (*Leviatán,* núm. 182, p. 117 y cap. XX, pp. 298-9) que del realismo pragmático de Aristóteles (*Et. Nic.,* I, 3); cfr. pp. 273/26-274/2.

[5] Cfr. E, III, 17, esc. (fluctuación). Es sabido que Spinoza no identifica *afecto* con *pasión,* sino que divide el primero (*affectus:* E, III, def. 3) en *acción* y *pasión* (Ib. y def. 2; prop. 1, cor.; prop. 3: *actiones-passiones*). Por otra parte, el afecto básico, el deseo o *cupiditas* (E, III, 9, esc. ap., def. af. 1), del cual derivan todos los demás, acciones y pasiones, es esencialmente activo: «cupiditas est ipsa uniuscuiusque essentia seu natura, quatenus ex data quacumque eius constitutione determinata concipitur ad aliquid agendum» (E, III, prop. 56, dem.; cfr. 56-9 y V, 4, esc.). En el presente tratado, Spinoza emplea 34 veces el término *affectus* y sólo una *passiones.* Creemos, pues, que se debe mantener la ambigüedad del término *afecto.* Tanto más cuanto que, de los 78 u 80 sentimientos que describe la *Etica* (lista en núm. 6, pp. 1563-6), se mencionan aquí unos 44 y algunos indu-

ellos, criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos) detestarlos. Y así, creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos la que realmente existe [6]. En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna [7]. En consecuencia, como se cree que, entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de su práctica, se considera que nadie es menos idóneo para gobernar el Estado [8] que los teóricos o filósofos.

---

dablemente activos. He aquí la lista: *aemulatio, ambitio, amor, audatia, avaritia, aversio, benevolentia, commiseratio, consternatio, contemptus, crudelitas, cupiditas, desiderium, dolor, ebrietas, favor, fortitudo, gaudium, gloria, honestas, honor, humilitas, indignatio, invidia, ira, laetitia, laus, libido, luxuria, metus, misericordia, odium, pietas, securitas, spes, superbia, timor, tristitia, vindicta* y *vituperium.* En otro sentido: P. F. Moreau (núm. 11), p. 187.

6 Con varias de estas expresiones (*vicio, culpa, santos*...), Spinoza parece aludir y criticar la idea cristiana de que el desorden de las pasiones es consecuencia del pecado original: cfr. II, 6 y 18-21; S. Agustín, *De civitate Dei,* XIV, 2 ss. y 10; Sto. Tomás, *S. Theologiae,* I, 95, 2c.

7 Spinoza alude claramente a la obra de T. Moro, que tenía en su biblioteca, pese a que J. Freudenthal (núm. 180), pp. 279/60) sólo cree descubrir cierto resplandor de sus ideas en el *Tratado teológico-político.* Sobre «el siglo dorado de los poetas», cfr. I, 5, pp. 275/24 ss.; Platón, *República,* II, 12-3 y 17; *Político,* 270-4; *Leyes,* III, 678-9; IV, 713b-14a, etc.

8 La expresión «regendae reipublicae» podría traducirse también por «administrar los asuntos públicos». Pero «regere» parece apuntar a una función más personal y menos material. Por lo demás, aunque Spinoza defina el término en ese sentido, etimológico (III, 1, pp. 284/20 ss.), que se remonta a Cicerón: *De re publica,* I, 32, 48: «rem publicam, id est rem populi»;

§ 2. Los políticos, por el contrario, se cree que se dedican a tender trampas a los hombres, más que a ayudarles, y se juzga que son más bien hábiles que sabios. Efectivamente, la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres [9]. Se esfuerzan, pues, en [274] prevenir la malicia humana mediante recursos, cuya eficacia ha demostrado una larga experiencia y que los hombres suelen emplear, cuando son guiados por el miedo más que por la razón. Con ello, sin embargo, parecen oponerse a la religión y, sobre todo, a los teólogos, ya que éstos creen que las supremas potestades [10] deben administrar los asuntos públicos según las mismas reglas de la piedad [11], que los particulares deben observar. Pese a ello, no cabe duda que esos políticos han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos; ya que, como tomaron la experiencia por maestra, no enseñaron nada que se apartara de la práctica.

S. Agustín: *De civitate Dei,* XIX, 21, también le da el sentido de Estado organizado (TP, VIII, 3, p. 324); cfr. Rousseau, *Contrat social* (núm. 188), I, 6, p. 523a; II, 6, p. 530b y nota.

9 Texto tomado de Tácito, *Historias,* IV, 80, 2; cfr. Ep. 29 (de H. Oldenburg), pp. 165/13 ss.

10 Al igual que en *T. teológico-político* (ver *Indice analítico* de nuestra traducción en núm. 177), Spinoza se refiere, también aquí, al poder estatal o poder supremo con la expresión «summae potestates» o «summa potestas»; ver nota 1.

11 Tanto Gebhardt (núm. 9) y Moreau (núm. 11), como Francès (núm. 6), a quien suele seguir Tierno Galván (núm. 3), y Appuhn (núm. 5), de quien traduce M. Calés (núm. 4), vierten la expresión «pietatis regulae» sustituyendo el término *piedad* por *moralidad.* Ello se debe, según argumenta M. Francès (núm. 6, p. 1450/602, 2), a que éste sería su sentido en *Etica,* IV, 37, esc. Y, efectivamente, todos ellos traducen así dicho pasaje; y también Machado (núm. 4), vol. 3 y V. Peña (núm. 186). No obstante, tanto en la *Etica* (IV, 51, esc.; ap., caps. 22 y 24; V, 41) como en el *T. teológico-político* (ver *Indice analítico* en núm. 177), el término *pietas* va asociado a *religión,* en el sentido de obediencia o culto interno a Dios, y lleva consigo, como en el latín clásico, una carga de afecto y reverencia (hacia los padres, hacia la patria), que no recoge en absoluto el término *moralidad.*

§ 3. Por mi parte, estoy plenamente convencido de que la experiencia ha revelado todas las formas de regímenes [12] que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites. Hasta el punto que yo no creo que podamos excogitar algo sobre este tema, que sea compatible con la experiencia o la práctica y que, sin embargo, no haya sido ensayado y experimentado. Los hombres, en efecto, son de tal índole que les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común. Por otra parte, los derechos comunes y los negocios públicos han sido organizados y administrados por hombres de agudísimo ingenio, astutos o sagaces [13]. Por eso, casi no se puede creer que podamos concebir algo, que pueda resultar útil a la sociedad en general y que no haya surgido alguna vez por casualidad o que no lo hayan descubierto los hombres que se ocupan de los asuntos públicos y velan por su propia seguridad.

§ 4. Así, pues, cuando me puse a estudiar la política, no me propuse exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en enten-

12 La expresión latina «omnia civitatum genera» es traducida por Calés (siguiendo a Appuhn) por «todas las clases de ciudades»; Tierno, en cambio, se aleja aquí de Francès, pues traduce por «formas de organizar una República», y no «formes concevables d'organisation en nation». Sobre nuestra traducción de «civitas», véase nota 54.

13 Esta clara alusión al «acutissimus Machiavellus» (cfr. I, 3, pp. 274/18 ss.; V, 7, p.p 296/32 ss.; X, 1, pp. 353/8 ss.), del que Spinoza poseía las obras, apunta la idea de que el realismo político se orienta a la seguridad. Pero hay varias formas de realismo (ver nota 4).

derlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero lo [275] mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos [14].

§ 5. Porque es cierto, tal como lo hemos demostrado en nuestra *Etica,* que los hombres están necesariamente sometidos a los afectos. Y así, por su propia constitución, compadecen a quienes les va mal y envidian a quienes les va bien; están más inclinados a la venganza que a la misericordia; y, además, todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso, se gloría más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo [15]. Y aunque todos están persuadidos de que, frente a esa actitud, la religión enseña que cada uno ame al prójimo como a sí mismo, es decir, que defienda el derecho del otro como el suyo propio, nosotros hemos demostrado que esta enseñanza ejerce escaso poder sobre los afectos. Triunfa sin duda en el artículo

14 Sobre la asociación, en Spinoza, de la experiencia con el rigor matemático en el estudio de las pasiones: PPC, I, pp. 127 ss.=Meyer; pp. 132 ss., 151 ss., 226 ss.; *Etica,* I, apéndice; III, prefacio; IV, 35, esc.; *Ep.* 30, pp. 166/9 ss.

15 Spinoza resume aquí la dinámica de los sentimientos, descrita en la *Etica* (III, 1-32 y IV, 2 ss.), y que va de la envidia y la ambición a la guerra de todos contra todos (cfr. E, III, 31, esc.; TTP, pp. 74 ss., 189 ss.; TP, II, 14.

de muerte, cuando la enfermedad ha vencido incluso a los afectos y el hombre yace inerme; o en los templos, donde los hombres no se relacionan unos con otros; pero no en el Palacio de Justicia o en la Corte Real, donde sería sumamente necesaria [16]. Hemos demostrado, además, que la razón tiene gran poder para someter y moderar los afectos; pero hemos visto, a la vez, que el camino que enseña la razón, es extremadamente arduo [17]. De ahí que quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula.

§ 6. Por consiguiente, un Estado [18] cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios sólo son bien administrados, si quienes los dirigen, quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad.

[16] Sobre la impotencia de la religión sobre las pasiones, cfr. *Etica,* IV, 36-7, 73, esc.; V, 41, esc.

[17] Cfr. *Etica,* V, 4, esc.: «si non absolute, ex parte saltem»; 42, esc.: «via... perardua».

[18] Como bien indica M. Francès (núm. 6, pp. 1491/921, 1), *imperium* designa en esta obra (al igual que en el *T. teológico-político*) el Estado como sociedad organizada y como poder supremo. Parece comportar tres elementos: la estructura política o constitución = *status civilis* (ver notas 19 y 54), el conjunto de individuos asociados o ciudadanos = *cives* y *civitas* (ver notas 12 y 54) y los asuntos públicos = *res publicae* o *respublica* (ver notas 8 y 54). Sobre todo esto véase III, 1.

§ 7. Finalmente, puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costum- [276]
bres y forman algún estado político [19], las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres. Es lo que he decidido llevar a cabo en el capítulo siguiente.

[19] La expresión «status... civilis» no se puede traducir, obviamente, en español por *estado civil;* tampoco por *Estado,* ya que es un aspecto de éste (ver III, 1). Appuhn (núm. 5), a quien sigue siempre Calés (núm. 4), traduce «statut civil»; M. Francès (núm. 6) «société organisée», que Tierno (núm. 3) simplifica en «sociedad civil», y lo mismo hace, por norma, Moreau (núm. 11, p. 188). Se trata de matices. Pero creemos que el «status civilis» añade a la *civitas* el carácter de firmeza o seguridad estructural, es decir, la constitución política (ver nota 54).

[276] § 1. En nuestro *Tratado teológico-político* hemos tratado del derecho natural y civil, y en nuestra *Etica* hemos explicado qué es el pecado, el mérito, la justicia, la injusticia y, en fin, la libertad humana [20]. Pero para que quienes lean este tratado, no tengan que buscar en otros cuanto es imprescindible para su comprensión, he decidido explicar de nuevo aquí esos conceptos y demostrarlos apodícticamente [21].

§ 2. Cualquier cosa natural puede ser concebida adecuadamente, tanto si existe como si no existe. De ahí que, así como no se puede deducir de la definición de las cosas naturales que comiencen a existir, tampoco se puede deducir que continúen existiendo, puesto que su

20 Cfr. TTP, XVI, pp. 189-90; *Etica,* IV, 37, esc. 2; y (32).

21 En contra de lo que algunos propugnan, Spinoza tiene conciencia de que las ideas de su *T. político* no rompen con la doctrina de la *Etica* y del *T. teológico-político,* sino que la completan. Esto no sólo es válido, según creemos, para el estado natural, sino también para el estado político.

esencia ideal es la misma después que comenzaron a existir que antes. Por consiguiente, así como de su esencia no se puede derivar el comienzo de su existencia, tampoco se puede derivar la perseverancia en la misma, sino que el mismo poder que necesitan para comenzar a existir, lo necesitan también para continuar existiendo. De donde se sigue que el poder por el que existen y, por tanto, actúan las cosas naturales, no es distinto del mismo poder eterno de Dios. Pues, si fuera algún otro poder creado, no podría conservarse a sí mismo ni tampoco, por tanto, a las cosas naturales, sino que el mismo poder que necesitaría para ser creado él mismo, lo necesitaría también para continuar existiendo [22].

§ 3. A partir del hecho de que el poder por el que existen y actúan las cosas naturales, es el mismísimo poder de Dios, comprendemos, pues, con facilidad qué es el derecho natural. Pues, como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su mismo poder, considerado en cuanto absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar. Ya que el poder por el que existe y actúa cada cosa natural, no es sino [277]
el mismo poder de Dios, el cual es absolutamente libre [23].

§ 4. Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder [24].

22 Cfr. PPC, I, ax. 6 y 10; prop. 12; CM, I, 3, pp. 241 ss.; II, 10, pp. 269/20 ss.; 11, pp. 274/14 ss.; E, I, prop. 24-26, etc.

23 Cfr. TTP, XVI, pp. 189/22-30; IV, pp. 57-8; VI, pp. 82/26 ss.

24 Cfr. TTP, XVI, pp. 189/30 ss.

§ 5. Por tanto, si la naturaleza humana fuera de tal condición que los hombres vivieran conforme al exclusivo precepto de la razón y no buscaran ninguna otra cosa, entonces el derecho natural, en cuanto es considerado como propio del género humano, vendría determinado por el solo poder de la razón. Pero los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse [25]. Reconozco, sin duda, que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino más bien pasiones humanas. Pero, como aquí tratamos del poder o derecho universal de la naturaleza, no podemos admitir diferencia alguna entre los deseos que surgen en nosotros de la razón y aquellos que proceden de otras causas. Pues, en realidad, tanto éstos como aquéllos son efectos de la naturaleza y explican la fuerza natural con la que el hombre se esfuerza en conservarse en su ser. Puesto que el hombre, sea sabio o ignorante, es una parte de la naturaleza, y todo aquello por lo que cada individuo es determinado a actuar, debe ser atribuido al poder de la naturaleza en la medida en que éste puede ser definido por la naturaleza de este o de aquel hombre. Porque, ya se guíe por la razón, ya por el solo deseo, no actúa sino en conformidad con las leyes o reglas de la naturaleza, es decir *(por el § 4 de este capítulo)*, en virtud del derecho natural [26].

§ 6. Muchos, sin embargo, creen que los ignorantes más bien perturban que siguen el orden de la naturaleza, y conciben que los hombres están en la naturaleza como

[25] Cfr. TTP, XVI, pp. 190/13 ss.

[26] En este mismo contexto, aunque bajo una perspectiva religioso-moral (ver § 6), es luminosa la discusión con W. van Blijenbergh sobre el sentido de la libertad y responsabilidad humana; cfr. Ep. 20 (de Bl.), pp. 111/14 ss.; 21 (Sp.), pp. 127/11 ss.; pp. 131/3 ss.; 23 (Sp.), pp. 149/10 ss.

un Estado dentro de otro Estado [27]. Sostienen, en efecto, que el alma humana no es producida por causas naturales, sino que es creada inmediatamente por Dios y que es tan independiente de las demás cosas, que posee un poder absoluto para determinarse y para usar rectamente de la razón [28]. La experiencia, no obstante, enseña hasta [278]
la saciedad que no está en nuestro poder tener un alma sana más que tener un cuerpo sano. Como, por otra parte, cada cosa se esfuerza cuanto puede en conservar su ser, no podemos dudar en absoluto que, si estuviera igualmente en nuestras manos vivir según las prescripciones de la razón que ser guiados por el ciego deseo, todos se guiarían por la razón y ordenarían sabiamente su vida. Ahora bien, esto no sucede así, en absoluto, sino que cada uno es arrastrado por su propio placer [29].

Por lo demás, tampoco los teólogos resuelven esta dificultad, cuando afirman que la causa de tal impotencia es un vicio de la naturaleza humana o el pecado que tuvo su origen en la caída del primer hombre. Pues, si también el primer hombre tenía potestad tanto para mantenerse en pie como para caer, y si gozaba de sano juicio y de una naturaleza íntegra, ¿cómo pudo suceder que, a ciencia y conciencia [30], cayera? Claro que dicen que fue engañado por el diablo. Pero ¿quién fue el que engañó al mismo diablo? ¿Quién, insisto, le volvió tan loco, a él que era la más excelsa de las creaturas inteligentes, como para que quisiera ser mayor que Dios?

[27] Cfr. E, IV, pref., pp. 137/11 ss.; TTP, XVII, pp. 220/14.

[28] Cfr. CM, II, 12, pp. 275/25 ss., 277/12 ss., 280/32 ss.; Santo Tomás, *Summa contra Gentes,* II, 87. Manteniendo el vocabulario tradicional, *alma-sustancia* (espiritual?) y *libre,* Spinoza critica, ya en esa obra, la idea de libertad de indiferencia. Esa crítica lleva implícita la de la creación inmediata (Santo Tomás), a que alude expresamente nuestro texto.

[29] Texto de Virgilio, *Eglogas,* II, 65: «trahit sua quemque voluptas»; TTP, XVI, pp. 193/2.

[30] El texto dice: «sciens prudensque». Appuhn (núm. 5) traduce literalmente: «ayant savoir et prudence»; M. Francès (núm. 6), como es habitual, interpreta: «en pleine connaissance de cause et pureté d'intention». Calés (núm. 4) vierte literalmente al primero y Tierno Galván (núm. 3) al segundo.

¿Es que no se esforzaba, cuanto podía, por conservarse a sí mismo, que tenía una mente sana, y su propio ser? ¿Quién pudo, por otra parte, conseguir que el mismo primer hombre, que era cuerdo y dueño de su voluntad, fuera seducido y se dejara embaucar? Pues, si tuvo la potestad de usar rectamente su razón, no pudo ser engañado, porque necesariamente se esforzó cuanto pudo en conservar su ser y su alma sana. Ahora bien, se da por supuesto que tuvo tal potestad. Por tanto, fue necesario que conservara su mente sana, y no pudo ser engañado. Pero consta por su misma historia que esto es falso. Por consiguiente, hay que confesar que el primer hombre no tuvo la potestad de usar rectamente de la razón, sino que estuvo, como nosotros, sometido a las pasiones [31].

§ 7. Que el hombre, como los demás individuos, se esfuerce cuanto puede en conservar su ser, nadie lo puede negar. Pues, si alguna diferencia cupiera concebir aquí, debería derivarse de que el hombre posee una voluntad libre. Ahora bien, cuanto más libre concibiéramos al hombre, más forzados nos veríamos a afirmar que es necesario que se conserve y que sea cuerdo, como concederá
[279] sin dificultad todo aquel que no confunda la libertad con la contingencia. Efectivamente, la libertad es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre, no puede ser atribuido a la libertad. De ahí que no cabe decir que el hombre es libre, porque puede no existir o porque puede no usar de la razón, sino tan sólo en cuanto tiene potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana. Cuanto más libre consideramos, pues, al hombre, menos

[31] Sobre el tema de las pasiones en el cristianismo: cfr. nota 6; sobre la interpretación que hace Spinoza de la historia del pecado de Adán: TTP (núm. 177), pp. 37/19 ss., 61/26 ss., 63/12 ss., 66/1 ss. Este tema provocó la discusión con Blijenbergh: Ep. 18, pp. 83/2 ss., 84/12 ss. (Bl.); Ep. 19, pp. 88/5-93/16 (Sp.), etc. Sobre el tema del «mens sana in corpore sano» (II, 6, pp. 278/2 ss.; 7, pp. 278/23 ss.), cfr. E. V., 39, esc.

podemos afirmar que puede no usar de la razón y elegir lo malo en vez de lo bueno. Y por eso mismo también, Dios, que existe, entiende y obra con absoluta libertad, es necesario que exista, entienda y obre por necesidad de su naturaleza. Pues no cabe duda que Dios obra con la misma libertad con que existe; y, por tanto, así como existe en virtud de la necesidad de su naturaleza, también obra en virtud de esa misma necesidad, es decir, que obra con absoluta libertad [32].

§ 8. Concluimos, pues, que no está en potestad de cualquier hombre usar siempre de la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana, y que, no obstante, cada uno se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser. Y como cada uno goza de tanto derecho como poder posee, cuanto intenta hacer y hace uno cualquiera, sea sabio o ignorante, lo intenta y lo hace con el máximo derecho de la naturaleza. De donde se sigue que el derecho y la norma natural, bajo la cual todos los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohibe sino lo que nadie desea y nadie puede; no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito. Nada extraño, dado que la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana, que tan sólo buscan la verdadera utilidad y la conservación de los hombres, sino que se rige por infinitas otras, que se orientan al orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y cuya necesidad es lo único que determina todos los individuos a existir y a obrar de una forma fija. Por consiguiente, cuanto nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas y a que ignoramos casi por completo el orden y la coherencia de toda la naturaleza y a que queremos que todo sea dirigido tal como ordena nuestra razón. La realidad, sin embargo,

[32] Sobre el concepto spinoziano de libertad divina y humana; cfr. E, I, 17, esc. y 32-33, esc. 1-2; II, 48-9; *supra,* notas 22 y 28.

es que aquello que la razón dictamina que es malo, no es tal respecto al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino tan sólo de la nuestra [33].

[280] § 9. Se sigue, además, que cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste, y que es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio [34].

§ 10. Tiene a otro bajo su potestad, quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o la segunda forma, sólo posee su cuerpo, pero no su alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma, ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza; pues, tan pronto desaparezca ésta o aquél, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo [35].

[33] Cfr. TTP, XVI, pp. 190/30 ss. Sobre el mal; cfr. CM, I, 6, pp. 247/24 ss.; E, I, ap., pp. 81/25 ss.; y correspondencia con Blijenbergh (notas 26 y 31).

[34] Las expresiones del derecho romano, «alterius juris» y «sui juris» traducen, en términos jurídicos, la idea griega de «heteronomía» y «autonomía». Tierno (núm. 3), siguiendo a M. Francès (núm. 6), traduce el segundo término por «independiente»; en cambio, Calés (núm. 4) desvirtúa el sentido, al traducir el «relève de lui-même» de Appuhn (núm. 5) por «depende de sí mismo», menos expresivo en español que en francés.

[35] Así como Platón concebía la vida humana individual, según el modelo de las clases sociales (*Rep.*, II, 369*de;* IV, 440e-1a), y Aristóteles concebía las formas de gobierno según el modelo de las relaciones familiares (*Et. Nicómaco,* VIII, 10, 4-5), Spinoza se sirve del modelo alma/cuerpo para hablar de la relación del poder estatal con el cuerpo social (III, 1; 2; 5; IX, 14; X, 1 y 9).

§ 11. También la facultad de juzgar puede pertenecer jurídicamente a otro, en la justa medida en que el alma puede ser engañada por otro; de donde se sigue que el alma es plenamente autónoma en tanto en cuanto puede usar rectamente de la razón. Más aún, dado que el poder humano debe ser valorado, no tanto por la robustez del cuerpo cuanto por la fortaleza del alma, se sigue que son autónomos en sumo grado quienes poseen el grado máximo de inteligencia y más se guían por ella. Por eso mismo llamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar. Pues la libertad *(como hemos mostrado en el § 7 de este capítulo)* no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar [36].

§ 12. La promesa hecha a alguien, por la que uno se comprometió tan sólo de palabra a hacer esto o aquello que, con todo derecho, podía omitir o al revés, sólo mantiene su valor mientras no cambie la voluntad de quien hizo la promesa. Pues quien tiene la potestad de romper la promesa, no ha cedido realmente su derecho, sino que sólo ha dado su palabra [37]. Así pues, si quien, por derecho natural, es su propio juez, llega a considerar, correcta o falsamente (pues equivocarse es humano), que de la promesa hecha se le siguen más perjuicios que ventajas, se convence de que debe romper la promesa y por derecho natural *(por el § 9 de este capítulo)* la romperá [38].

[36] Sobre esta idea de libertad como poder de guiarse por u obedecer a la razón, cfr. TTP, III, pp. 62/19 ss.; XVI, pp. 194/26 ss.

[37] El texto dice: «verba tantum dedit»; Tierno (núm. 3) traduce literalmente a M. Francès (núm. 6): «no ha comprometido más que palabras»; Calés (núm. 4) dice: «sólo da su palabra», donde Appuhn (núm. 5) decía, en pasado: «a seulement donné des paroles».

[38] La misma idea sobre la fidelidad a las promesas: TTP, XVI,

[281] § 13. Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos [39].

§ 14. En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros. Por eso mismo, hay que temerlos tanto más cuanto más poder tienen y por cuanto son más perspicaces y astutos que los demás animales. Y como los hombres, por lo general *(como dijimos en el § 5 del capítulo precedente),* están por naturaleza sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza. Pues, para mí, el máximo enemigo es aquel al que tengo más que temer y del que debo guardarme más [40].

§ 15. Ahora bien *(por el § 9 de este capítulo),* en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuanto más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente.

---

pp. 191/33 ss.; cfr. Hobbes, *Leviatán* (núm. 182), XVII, p. 266; XVIII, p. 270. En sentido opuesto, J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil,* II, § 14.

39 Desde este párrafo se introduce la idea de poder estatal como suma y no como transferencia de poderes, como en el TTP, XVI, pp. 193/11-195/34.

40 Cfr. Hobbes, *Leviatán* (núm. 182), I, 13, p. 224; 14, p. 228; *supra,* nota 15.

Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues *(por el § 13 de este capítulo),* cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos. Y, si justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles [41].

§ 16. Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto *(por el § 13 de este capítulo)* que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él; es decir, que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común; y que, por otra parte, cuanto [282] se le ordena por unánime acuerdo, tiene que cumplirlo o *(por el § 4 de este capítulo)* puede ser forzado a ello [42].

§ 17. Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo [43], está

---

41 Cfr. E, IV, 35, esc.; Aristóteles, *Et. Nic.,* IX, 9, 3; *Política,* I, 2, 1253a; Santo Tomás, *S. Th.,* I, 96, 4c; F. Suárez, *De legibus,* III, 1, 3.

42 Cfr. *supra,* notas 35 y 39. La sociedad surge cuando existen derechos comunes en virtud de la unión de todos, como si fueran *una sola mente* (cfr. II, 21, pp. 283/15 ss.; III, 2, pp. 284/33 ss.; 5, pp. 286/6 ss.; 7, pp. 287/9; VIII, 6, pp. 326/19; 19, pp. 331/28; *Etica,* IV, 18, esc.). Esa unión es mucho más íntima y poderosa que una simple cesión de derechos. Véase nota 43.

43 La idea de *pacto,* implícita en la idea misma de *paz* [véase nuestra traducción del TTP (núm. 177), nota 335] y de «una mente» (nota 42), está explícita en esta expresión: «communi consensu» y otras similares (II, 13, pp. 281/1; 16, pp. 282/2;

encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia[44]; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía.

§ 18. De cuanto hemos explicado en este capítulo resulta claro que en el estado natural no existe pecado o que, si alguien peca, es contra sí y no contra otro. Por derecho natural nadie, en efecto, está obligado, si no quiere, a complacer a otro ni a considerar bueno o malo sino aquello que, según su criterio personal, juzga como tal. En una palabra, por derecho natural nada es prohibido, excepto lo que nadie puede realizar *(ver el § 5 de este capítulo)*. En cambio, el pecado es una acción que no puede ser realizada según derecho[45]. Y así, si por ley natural los hombres tuvieran que guiarse por la razón, todos se guiarían necesariamente por ella. Pues las leyes de la naturaleza son leyes de Dios *(por los §§ 2 y 3 de este capítulo)*, que él estableció con la misma libertad con que existe, y que fluyen, por tanto, de la necesidad de la naturaleza divina *(véase el § 7 de este capítulo)* y, por consiguiente, son eternas y no pueden ser violadas. Pero los hombres se guían casi siempre por el apetito, sin ayuda de la razón, y no por eso alteran el orden natural, sino que lo siguen necesariamente. En consecuencia, el ignorante y pusilánime no está más obligado por el derecho

19, pp. 282/33; VI, 1, pp. 297/15). Véase III, 14-6 (68): pactos internacionales; IV, 6 (79): estipulaciones del pacto político.

44 Spinoza no califica a los patricios o aristócratas de «mejores», sino simplemente de «selectis», es decir, seleccionados o más bien escogidos o elegidos. Su garantía de éxito no será la valía ni la virtud, sino el número (VIII, 25, pp. 334/10 ss.).

45 Sólo manteniendo el término «pecado» *(peccatum)* y no «delito», se desvela la intención de Spinoza de transformar una categoría moral en jurídica. No obstante, cfr. § 20-1 y IV, 4. Texto paralelo: TTP, XVI, pp. 190/32 ss.; 196; XIX, pp. 229/27 ss.

natural a organizar sabiamente su vida, que lo está el enfermo a tener un cuerpo sano[46].

§ 19. El pecado no se puede concebir, pues, más que en el Estado, ya que en éste se determina, en virtud de un derecho común de todo el Estado, qué es bueno y qué malo, y nadie hace nada con derecho *(por el § 16 de este capítulo)*, sino cuanto realiza en virtud de una decisión o acuerdo unánime. Pues *(como dijimos en el capítulo precedente)* es pecado lo que no puede hacerse o está prohibido por el derecho, mientras que obediencia es la volun- [283]
tad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho y que, por unánime decisión, debe ser puesto en práctica[47].

§ 20. No obstante, solemos llamar también pecado lo que va contra el dictamen de la sana razón; y obediencia, la voluntad constante de moderar los deseos según el dictamen de la razón. Yo aprobaría, sin reparo alguno, esta

46 Sobre la idea de derecho natural (II, 3-5 y 8; III, 3; IV, 5; E, IV, 33, esc. 1-2) y de ley natural (II, 4; 7; 18), cfr. Platón, *Leyes,* X, 889d-890c; Aristóteles, *Et. Nic.,* VII, 8, 4; II, 1, en relación a *Física,* II, 9, 3; Cicerón, *De legibus,* I, 6, 18; Santo Tomás, *S. Th.,* I-II, 91, 2c; Hobbes, *Leviatán* (núm. 182), I, 13, pp. 224 ss.
La gran dificultad a resolver, en este punto, es si existe la razón en el estado natural y, sobre todo, si se la ejerce. Aristóteles dice que sólo existen disposiciones naturales para la virtud (*Et. Nic.,* II, 1, 3 ss.). Santo Tomás distingue varios niveles de preceptos de la ley natural (*S. Th.,* I-II, 94, 2c). Hobbes parece poner la razón al servicio del egoísmo y de la ambición individual. Spinoza, en fin, fluctúa un tanto sobre la existencia o no de la razón en el estado natural (I, 5 y 7; II, 5-6); pero, al fin, el derecho y la ley auténticos se definen por la razón y no por el apetito o el deseo (II, 19-21; III, 6-9; IV, 4; VIII, 6). Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil,* II, § 12, será contundente: «lo cierto es que esa ley existe y que es tan inteligible y tan evidente para un ser racional y para un estudioso de esa ley como lo son las leyes positivas de los Estados»; cfr. II, § 6 (ley = razón).

47 Sobre la idea de obediencia, en relación a esclavitud, cfr. TTP, IV, p. 74; XVI, pp. 194 ss.; XVII, p. 202.

forma de hablar, si la libertad humana consistiera en dar rienda suelta a los deseos, y la esclavitud, en el dominio de la razón. Pero, como la libertad humana es tanto mayor, cuanto más capaz es el hombre de guiarse por la razón y de moderar sus deseos, sólo con gran imprecisión podemos calificar de obediencia la vida racional y de pecado lo que es, en realidad, impotencia del alma, no licencia contra ella misma, y por lo que el hombre se puede llamar esclavo más bien que libre *(véanse los §§ 7 y 11 de este capítulo)* [48].

§ 21. Sin embargo, como la razón enseña a practicar la piedad y a mantener el ánimo sereno y benevolente, lo cual no puede suceder más que en el Estado; como, además, no se puede conseguir que la multitud se rija como por una sola mente, cual debe suceder en el Estado, a menos que goce de derechos establecidos por el dictamen de la razón; no resulta tan inadecuado que los hombres que están habituados a vivir en el Estado, llamen pecado a lo que contradice al dictamen de la razón, puesto que los derechos del mejor Estado *(véase el § 18 de este capítulo)* deben estar fundados en ese dictamen. En cuanto a saber por qué he dicho *(§ 18 de este capítulo)* que el hombre en el estado natural peca contra sí mismo, si en algo peca, *véase el capítulo IV, §§ 4 y 5,* pues allí se explica en qué sentido podemos decir que quien detente el poder estatal y goza del derecho natural, está sometido a las leyes y puede pecar [49].

§ 22. Por lo que concierne a la religión, también es cierto que el hombre es tanto más libre y más obediente a sí mismo, cuanto más ama a Dios y lo venera con ánimo más sincero. Pero prescindamos del orden natural, ya que lo desconocemos, y fijemos toda nuestra atención

[48] Sobre la idea de esclavitud, en relación a la de hijo y de súbdito, cfr. TTP, XVI, pp. 194 ss.; Aristóteles, *Política,* I, 4 y 12; Santo Tomás, *S. Th.,* I, 96, 4c.; Locke, *E. gob. civil,* XV.
[49] Sobre la idea de pecado, cfr. nota 45; E, IV, 37, esc. 1.

en los dictámenes de la razón que se refieren a la religión; pensemos, además, que éstos nos son revelados por Dios, como si hablara en nuestro interior, o que fueron revelados a los profetas a modo de preceptos jurídicos. Si así lo hacemos, podemos decir, expresándonos en términos humanos, que obedece a Dios el hombre que le ama con ánimo sincero, y que, por el contrario, peca el que se deja llevar por el deseo ciego. De momento, sin embargo, debemos recordar que estamos en poder de [284]
Dios, como el barro en manos del alfarero, el cual, de la misma masa, hace unas vasijas para honor y otras para deshonor [50]; y que, por lo mismo, el hombre puede hacer algo contra estos decretos de Dios, en cuanto fueron grabados como derechos en nuestra mente o en la de los profetas, pero no en contra del decreto eterno de Dios que está inscrito en toda la naturaleza y que se refiere al orden general de la naturaleza [51].

§ 23. Y, lo mismo que el pecado y la obediencia en sentido estricto, también la justicia y la injusticia sólo son concebibles en el Estado. Pues en la naturaleza no existe nada que se pueda decir, con derecho, que es de éste y no del otro, ya que todas las cosas son de todos y todos tienen potestad para reclamarlas para sí. En el Estado, en cambio, como el derecho común determina qué es de éste y qué del otro, se dice justo aquel que tiene una voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, e injusto, por el contrario, aquel que se esfuerza en hacer suyo lo que es de otro [52].

[50] Cfr. *Jeremías,* 18, 6; *Romanos,* 9, 20 ss.; CM, II, 8, pp. 265/7 ss.; TTP, XVI, pp. 198, 34n; *Ep.* 75, pp. 312/15 ss.
[51] Sobre la relación entre ley o decreto de Dios y amor del hombre a Dios puede verse: TTP, IV, pp. 57-61, etc.
[52] Esta idea o definición clásica de justicia se halla ya en Santo Tomás, *S. Th.,* II-II, 58, 1c, el cual remite expresamente a *Digesto,* I, 1, ley 10 y a *Inst.* I, tít. 1; cfr. Platón, *Rep.,* I, 6, etc.; Hobbes, *Leviatán,* I, 15, p. 241. Contra Hobbes y Spinoza: Locke, *E. gob. civil,* V, §§ 26-7 ss.: la propiedad es fruto del trabajo personal.

§ 24. Por lo demás, en nuestra *Etica* hemos explicado ya que la alabanza y el vituperio son afectos de alegría y tristeza, que van acompañados, como causa suya, de la idea de virtud o de impotencia humana [53].

[53] Cfr. E, III, 29, esc.

§ 1. La constitución de cualquier Estado se llama política *(status civilis);* el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad *(civitas);* y los asuntos comunes del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal, reciben el nombre de asuntos públicos *(respublica).* Por otra parte, los hombres, en cuanto gozan, en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos; súbditos, en cambio, en cuanto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad. Finalmente, *ya hemos dicho en el § 17 del capítulo precedente* que existen tres tipos de estado político: democrático, aristocrático y monárquico. Ahora bien, antes de iniciar el análisis de cada uno de éstos por separado, demostraré primero cuanto se refiere al estado político en general. Y lo primero de todo es examinar el supremo derecho de la sociedad o de las supremas potestades [54]. [284]

[54] En este párrafo se definen y relacionan entre sí los conceptos fundamentales del Estado spinoziano: *constitución* o *es-*

§ 2. *Por el § 15 del capítulo precedente* consta que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se com-
[285] porta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder. Y por lo mismo, cada ciudadano o súb-

---

tado político (*status politicus:* ver nota 19), *Estado* (*imperium:* nota 18), *asuntos públicos* (*res publicae* o *respublica:* nota 8), *súbditos* (notas 47 y 48) y, en fin, el concepto clave de *civitas* y *cives,* que nosotros hemos decidido, tras muchas dudas, traducir por *sociedad* y *ciudadanos.* La dificultad de coordinar los distintos elementos aquí asociados se ve por las diversas traducciones adoptadas por grandes especialistas para estos cuatro términos capitales: 1.°) *imperium,* 2.°) *civitas,* 3.°) *status civilis,* 4.°) *respublica,* a saber:

Gebhardt:	Appuhn:	Francès:	Moreau:
1.° pol. Verband	Etat	état de société	Etat
2.° Staat	Cité	nation	corps politique
3.° Staatsverfassung	statut civil	régime politique	société civile
4.° Gemeinwesen	chose publique	communauté publique	république

Las divergencias saltan a la vista y, especialmente, respecto al término *civitas.* Digamos que, mientras que Calés (núm. 4) sigue literalmente a Appuhn (núm. 5), traduciendo *cité* por *ciudad,* Tierno Galván (núm. 3) quiso evitar la extrapolación histórica de M. Francès (núm. 6: véase nota 328), traduciendo *nation* por *república,* aunque ello implique obvias dificultades.

Nuestra opción por *sociedad* se funda en dos motivos decisivos: 1.° El término latino «civitas» traduce los términos griegos «polis» o «politikè»: Aristóteles, *Pol.* I, 1; *Et. Nic.* VIII, 9, 4; Cicerón, *De republica,* I, 32, 49: «quid est enim civitas nisi iuris societas?»; Santo Tomás, *S. Th.,* I-II, 90, 3, ad 3; 91, 1c; 96, 1c; Suárez, *De legibus,* III, 2, 6; Rousseau, *Contrat social,* I, 6 (núm. 188), p. 523a, nota: «que les maisons font la ville, mais que les citoyens font la cité». 2.° Para Spinoza, «civitas» en el *T. político* sustituye a «societas» del *T. teológico-político,* donde alterna fácilmente con «imperium» y «respublica»: TTP, IV, p. 64; V, p. 73; XVI, pp. 189, 192, 193, 195, 196; cfr. *infra,* VIII, 3, pp. 324/32 ss. y VII, 3, fin.

El uso frecuente de este término y de «multitudo» bastaría para demostrar las preferencias democráticas de esta obra.

dito posee tanto menos derecho, cuanto la propia sociedad es más poderosa que él *(véase el § 16 del capítulo anterior).* En consecuencia, cada ciudadano ni hace ni tiene nada por derecho, fuera de aquello que puede defender en virtud de un decreto general de la sociedad[55].

§ 3. Si la sociedad concede a alguien el derecho y, por tanto, la potestad (pues, de lo contrario, *por el § 12 del capítulo precedente,* sólo le habría dado palabras) de vivir según su propio sentir, cede *ipso facto* algo de sus derechos y lo transfiere a quien dio tal potestad. Pero, si concedió a dos o más tal potestad de vivir cada uno según su propio sentir, dividió automáticamente el Estado. Y si, finalmente, concedió esa misma potestad a cada uno de los ciudadanos, se destruyó a sí misma y ya no subsiste sociedad alguna, sino que todo retorna al estado natural. Todo ello resulta clarísimo por cuanto precede[56].

Por consiguiente, no hay razón alguna que nos permita siquiera pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio sentir; por tanto, este derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente *en virtud de la constitución política,* porque el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la

---

[55] Véanse notas 35 (alma/cuerpo), 39 (suma y no transferencia de poder) y 46 (ley y derecho naturales).

[56] En el *T. teológico-político* se considera esencial la transferencia de poder de los individuos al Estado; aquí, supuesta la unión de los individuos en una sociedad *(civitas),* se rechaza que ésta ceda o devuelva a cada uno su autonomía natural (cfr. VIII, 1 y 17).

misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar; pues quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio entender, por su seguridad y su utilidad.

§ 4. Por otra parte, tampoco podemos concebir que esté permitido a cada ciudadano interpretar los decretos o derechos de la sociedad. Pues, si le estuviera permitido, cada uno sería *ipso facto* su propio juez, ya que no le sería nada difícil excusar o revestir de apariencia jurídica
[286] sus actos. Organizaría, pues, su vida según su propio sentir, lo cual *(por el § precedente)* es absurdo.

§ 5. Vemos, pues, que cada ciudadano no es autónomo, sino que depende jurídicamente de la sociedad, cuyos preceptos tiene que cumplir en su totalidad, y no tiene derecho a decidir qué es justo o inicuo, piadoso o impío. Antes al contrario, como el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos, hay que pensar que cuanto la sociedad considera justo y bueno, ha sido decretado por cada uno en particular. Por eso, aunque un súbdito estime que las decisiones de la sociedad son inicuas, está obligado a cumplirlas [57].

§ 6. Cabe, sin embargo, cuestionar si no es contra el dictamen de la razón someterse plenamente al juicio de otro y, en consecuencia, si el estado político no contradice a la razón. Pues de ahí se seguiría que el estado político es irracional y que no podría ser creado sino por hombres desprovistos de razón, pero no, en modo alguno, por quienes se guían por la razón. Ahora bien,

[57] Cfr. nota 42. Adviértase que Spinoza pasa fácilmente de «una mente» a «voluntad de todos», que Rousseau (*Contrat social,* I, 6 (núm. 188), p. 522b) traducirá por la «volonté générale».

dado que la razón no enseña nada contrario a la naturaleza, la sana razón no puede decretar que cada individuo siga siendo autónomo, mientras los hombres están sometidos a las pasiones *(por el § 15 del capítulo precedente);* es decir *(por el § 5 del capítulo I),* que la razón niega que eso pueda suceder. Añádase a ello que la razón enseña paladinamente a buscar la paz, la cual no se puede alcanzar sin que se mantengan ilesos los comunes derechos de la sociedad; por lo cual, cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir *(por el § 11 del capítulo anterior),* cuanto más libre es, con más tesón observará los derechos de la sociedad y cumplirá los preceptos de la suprema potestad, de la que es súbdito. Más todavía, el estado político, por su propia naturaleza, se instaura para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias; y por eso busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, en el estado natural, todo aquel que se guía por la razón *(por el § 15 del capítulo precedente).*

Por consiguiente, si un hombre que se guía por la razón, tuviera un día que hacer, por orden de la sociedad, algo que, a su juicio, contradice a la razón, ese perjuicio queda ampliamente compensado por el bien que surge del
mismo estado político. Pues también es una ley de la ra- [287]
zón que, de dos males, se elija el menor. Podemos concluir, pues, que nadie hace nada contra el dictamen de la razón, siempre que obra tal como lo ordena el derecho de la sociedad. Todo el mundo nos concederá esto con más facilidad, una vez que hayamos explicado hasta dónde se extiende el poder y, por lo mismo, el derecho de la sociedad [58].

§ 7. Porque hay que considerar, en primer lugar, que, así como en el estado natural *(por el § 11 del capítulo anterior)* el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y más autóno-

[58] La sumisión del individuo al Estado es natural y, por tanto, racional y, por tanto, libre; cfr. TTP, XVI, pp. 193-4; XVII, pp. 201-2.

ma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón. Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente [59]. Ahora bien, esta unión mental no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres [60].

§ 8. Hay que considerar, en segundo lugar, que los súbditos no son autónomos, sino que dependen jurídicamente de la sociedad, en la medida en que temen su poder o sus amenazas o en que aman el estado político *(por el § 10 del capítulo precedente)*. De donde se sigue que no pertenece a los derechos de la sociedad todo aquello a cuya ejecución nadie puede ser inducido con premios o amenazas [61]. Así, por ejemplo, nadie puede renunciar a la facultad de juzgar. Pues ¿con qué premios o amenazas puede ser inducido el hombre a creer que el todo no es mayor que su parte, o que Dios no existe, o que un cuerpo, que él ve finito, es un ser infinito [62], y a admitir, en general, algo contrario a lo que siente y

[59] Adviértase cómo el término «multitudo» suele ir asociado a «una mente» o algo similar: I, 5; II, 17 y 21; III, 2; V, 6 y VIII, 19 (227). Es curioso observar que, mientras S. Agustín recuerda que, según Cicerón, la multitud no es pueblo (*De civitate Dei, XIX,* 21), Sto. Tomás atribuye el poder estatal, indistintamente, a la «multitudo» y a su representante, es decir, a la «persona pública» (*S. Th.,* I-II, 90, 3c y ad. 2; 96, 1c). El término «multitudo» responde, en Aristóteles, a «polloi» (muchos, mayoría, multitud) y a «plézos» (masa, vulgo) (cfr. *Et. Nic.,* X, 9, 5; VIII, 10, 3, etc.).

[60] Acerca de la utilidad como móvil de la asociación política, cfr. TTP, XVI, 192 y 194 (núm. 177 = notas 336 y 340); Aristóteles, *Et. Nic.,* VIII, 9, 4 ss.

[61] Los límites del poder estatal vienen del sujeto o potestad suprema y del objeto a realizar por los súbditos (cfr. TTP, XVII, pp. 201 ss.; XX, pp. 239 ss.; *infra,* IV, 4, pp. 293/7 ss.).

[62] Ejemplos similares en IE, pp. 374-5 (mosca infinita, alma cuadrada, etc.); *Ep.,* 56, p. 260 (todo/partes); TTP, IV, pp. 59-60 (existencia de Dios). Gebhardt señala, con acierto (núm. 9), que Spinoza puede aludir con el «cuerpo finito/infinito», al culto a la hostia; cfr. *Ep.,* 76 (a A. Burgh), pp. 319/14 ss.

piensa? Igualmente, ¿con qué premios o amenazas puede ser inducido el hombre a que ame a quien odia o que odie a quien ama? Y otro tanto cabe decir de aquellas acciones que la naturaleza humana abomina, hasta el punto de tenerlas por peores que mal alguno, como testificar contra sí mismo, torturarse, matar a sus padres, no esforzarse por evitar su propia muerte y cosas análogas, a las que nadie puede ser inducido mediante premios ni amenazas.

Si, a pesar de todo, queremos decir que la sociedad tiene el derecho o la potestad de prescribir tales acciones, no podremos concebirlo, sino en el sentido en que se diría que el hombre puede, con derecho, enloquecer y delirar. Pues ¿qué sería, sino un delirio, aquel derecho al que nadie puede ser constreñido? En efecto, yo aquí hablo expresamente de aquellas cosas que no pertenecen al derecho de la sociedad y que la naturaleza humana suele abominar [63]. Pues no, porque un necio o un loco no puedan ser inducidos con premios o amenazas a cumplir
los preceptos, ni porque éste o aquél, adicto a tal o cual [288]
religión, juzgue que los derechos del Estado son peores que ningún mal [64], quedan sin valor los derechos de la sociedad, cuando la mayor parte de los ciudadanos caen bajo su dominio. En la medida, pues, en que quienes nada temen ni esperan, son autónomos *(por el § 10 del capítulo precedente),* son también *(por el § 14 del capítulo anterior)* enemigos del Estado y con derecho se los puede detener.

[63] Spinoza no hace, como Hobbes (*Leviatán,* I, 16-8), del Estado un gran monstruo o leviatán (*Isaías,* 21, 1; *Job,* 3, 4-8, etc.), que representa, como actor o *persona,* a todos los ciudadanos, pero sin asumir responsabilidad alguna, ni siquiera la de sus propios actos. Dado que la sociedad *(civitas)* no es sino el conjunto de ciudadanos, tiene la misma naturaleza humana y la misma seguridad que éstos.

[64] Según M. Francès (núm. 6, pp. 1493/938, 2), Spinoza se refiere al carácter anarquista de la secta anabaptista, que tomó, en los Países Bajos, el nombre de menonitas, entre cuyos miembros se contaban varios amigos de Spinoza, como J. Jelles, S. J. de Vries, P. Balling; cfr. Meinsma (núm. 185), pp. 531 y 535, etc.

§ 9. Hay que considerar, en tercero y último lugar, que cuanto provoca la indignación en la mayoría de los ciudadanos, es menos propio del derecho de la sociedad. No cabe duda, en efecto, que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño. Y como el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud, está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo. Es indudable que la sociedad tiene mucho que temer; y, así como cada ciudadano o cada hombre en el estado natural, así también la sociedad es tanto menos autónoma cuanto mayor motivo tiene de temer[65].

Lo anterior se refiere al derecho de las supremas potestades sobre los súbditos. Antes de tratar de su derecho sobre otros, me parece que debo resolver una cuestión que se suele plantear acerca de la religión.

§ 10. Efectivamente, se nos puede objetar que quizá el estado político y la obediencia de los súbditos, tal como la exige, según nosotros, el estado político, suprima la religión que nos obliga a rendir culto a Dios. Pero, si examinamos directamente el asunto, no hallaremos nada que pueda suscitar escrúpulos. Porque el alma, en cuanto usa de la razón, no depende de las supremas potestades, sino que es autónoma *(por el § 11 del capítulo precedente)*. De ahí que el verdadero conocimiento y amor de Dios no puede estar sometido al dominio de nadie, como tampoco la caridad hacia el prójimo *(por el § 8 de este capítulo)*. Y, si consideramos, además, que el ejercicio supremo de la caridad es el que se orienta a defender la paz y

[65] Mientras que el *T. teológico-político,* centrado en el tema de la libertad religiosa y política, ponía el acento en el rechazo de todo cisma o sedición (véase *Indice analítico* de nuestra traducción: núm. 177), y apenas si dejaba entrever la posibilidad de una rebelión popular (IV, p. 74; XVII, pp. 219 ss.; XX, pp. 244 ss.), aquí se la aduce como una justa amenaza contra el mal gobernante. Sobre «anhelo» *(desiderium)*: E, III, 39, esc.

a favorecer la concordia, no dudaremos que ha cumplido efectivamente su deber, quien presta a cada uno tanta ayuda cuanta le permiten los derechos, es decir, la concordia y la tranquilidad de la sociedad.

Por lo que respecta al culto externo[66], es cierto que ni ayuda ni perjudica al verdadero conocimiento de Dios y al amor que de ahí se sigue. No hay que darle, pues, tal importancia que por él se lleguen a perturbar la paz y la tranquilidad pública. No cabe duda, por lo demás, que [289]
por derecho natural, es decir *(por el § 3 del capítulo anterior),* por divino decreto, yo no soy defensor de la religión. No tengo, en efecto, como tuvieron en otro tiempo los discípulos de Cristo, ningún poder de expulsar los espíritus inmundos y de hacer milagros. Ahora bien, ese poder es tan necesario para propagar la religión en los lugares donde está prohibida, que sin él no sólo se pierde, como se dice, el aceite y el trabajo, sino que se provocan, además, muchísimas molestias. Todos los siglos han visto de ello los más funestos ejemplos.

Por consiguiente, todo el mundo puede, donde quiera que se halle, rendir culto a Dios con verdadera religiosidad y velar por su propio bien, que es lo que incumbe a un hombre privado. En cambio, la tarea de propagar la religión debe ser confiada a Dios o a las supremas potestades, que son las únicas a las que incumbe el cuidado de los asuntos públicos. Pero vuelvo a mi tema.

§ 11. Una vez explicado el derecho de las supremas potestades y el deber de los súbditos, nos resta examinar su derecho sobre las demás cosas, lo cual se colige fácilmente por lo ya dicho. Dado, en efecto, que el derecho de la potestad suprema *(por el § 2 de este capítulo)* no es sino el mismo derecho natural, se sigue que dos Estados se relacionan entre sí como dos hombres en el es-

[66] Sobre las relaciones entre la religión (culto interno y externo) y la política, cfr. TTP, XVI, pp. 198 ss.; XVIII, pp. 225 ss.; XIX, pp. 228 ss.

tado natural[67]. Con esta salvedad, que una sociedad puede evitar ser sojuzgada por otra, cosa que no puede hacer un hombre en el estado natural, ya que tiene que soportar el sueño diario, frecuentes enfermedades del cuerpo o del alma y, finalmente, la vejez, aparte de otras incomodidades de las que se puede librar la sociedad.

§ 12. Una sociedad es, pues, autónoma en tanto en cuanto puede prevenir y evitar ser sojuzgada por otra *(por los §§ 9 y 15 del capítulo precedente),* y depende jurídicamente de otra *(por los §§ 10 y 15 del capítulo anterior)* en tanto en cuanto teme el poder de otra, o es impedida por ella de hacer lo que quiere, o necesita de su ayuda para conservarse o acrecentarse. Pues no podemos siquiera dudar que, si dos sociedades quieren prestarse mutua ayuda, tienen más poder y, por tanto, más derecho las dos unidas, que cada una por sí sola *(véase el § 13 del capítulo anterior).*

§ 13. Todo esto se puede comprender con más claridad, si consideramos que dos sociedades son enemigas por naturaleza. Efectivamente, los hombres *(por el § 14*
[290] *del capítulo precedente)* en el estado natural son enemigos; y, por lo mismo, quienes mantienen el derecho natural fuera de la sociedad, son enemigos. Por tanto, si una sociedad quiere hacer la guerra a la otra y emplear los medios más drásticos para someterla a su dominio, tiene derecho a intentarlo, ya que, para hacer la guerra, le basta tener la voluntad de hacerla. Sobre la paz, en cambio, nada puede decidir sin el asentimiento de la voluntad de la otra sociedad. De donde se sigue que el derecho de guerra es propio de cada una de las sociedades, mientras que el derecho de paz no es propio de una sola sociedad, sino de dos, al menos, que, precisamente por eso, se llaman aliadas[68].

67 Spinoza toma las relaciones «naturales» entre individuos como modelo para estudiar las relaciones entre Estados (cfr. nota 35; TTP, XVI, pp. 196-7).

68 Spinoza no parece poner ninguna otra cortapisa al derecho de guerra, incluso ofensiva, y a la ruptura de pactos internacio-

§ 14. Esta alianza se mantiene firme, mientras subsiste la causa que le dio origen, es decir, el miedo a un daño o la esperanza de un beneficio. Pero, tan pronto una de las dos sociedades pierde esta esperanza o este miedo, recupera su autonomía *(por el § 10 del capítulo precedente),* y se disuelve automáticamente el vínculo con que esas sociedades estaban ligadas. Cada sociedad tiene, pues, pleno derecho a romper, en el momento que lo desee, una alianza. Y no se puede decir que obra con engaño o perfidia, porque rompe su promesa tan pronto ha desaparecido para ella la causa del miedo o de la esperanza. Esta situación, en efecto, era la misma para ambas partes: que la primera que se viera libre del miedo, recuperaría su autonomía y haría uso de ella según su criterio. Por otra parte, nadie adquiere un compromiso para el futuro sin estas condiciones previas; y, cuando éstas cambian, desaparece también la razón de ser de tal situación. Por este motivo, cada una de las sociedades aliadas conserva el derecho de buscar su bien y, de hecho, cada una de ellas se esfuerza cuanto puede por sustraerse al miedo y recuperar su autonomía y por impedir que la otra se haga más poderosa. De ahí que, si una sociedad se queja de haber sido engañada, no tiene por qué acusar de mala fe a la otra sociedad aliada, sino sólo a sí misma de ignorancia, por haber confiado su salvación a otro, que es autónomo y para el que la suprema ley es la salvación de su Estado[69].

§ 15. Las sociedades que han firmado un tratado de paz, tienen el derecho de dirimir las cuestiones que pue-

nales, que la propia decisión, fundada sobre la propia utilidad del Estado (cfr. TTP, XVI, pp. 196 ss.). En este sentido, sus antecesores (Fco. Suárez, *De legibus,* II, 19; H. Grocio, *De iure belli ac pacis,* II, 1, 2) parecen más pacifistas. Véase, no obstante, VII, 28.

69 La idea de que «imperii salus summa lex est» (VII, 5, pp. 310/16) ya estaba formulada en el TTP, XVI, 194/35 s.; XIX, pp. 232/20 s.) y se apoya en la ley suprema de todo ser: su tendencia a conservarse (TTP, XVI, pp. 189/25; 191/34 ss.; E, III, 7; V, 25; TP, II, 7-8; *infra,* III, 18).

dan surgir sobre las condiciones de la paz o sobre las leyes por las que se prometieron mutua fidelidad. Porque el derecho sobre la paz no pertenece a una sola sociedad, sino a todas las que firmaron dicho tratado *(por el § 13 de este capítulo)*. Y, si no logran ponerse de acuerdo sobre ellas, retornan sin más al estado de guerra.

[291] § 16. Cuantas más sociedades firman un tratado de paz, tanto menos temible resulta cada una de ellas a las demás. En otros términos, menos poder tiene cada una de hacer la guerra y más obligada se siente a observar las condiciones de la paz. Es decir *(por el § 13 de este capítulo)*, menos autónoma es y más forzada se ve a acatar la común voluntad de las sociedades aliadas.

§ 17. Por lo demás, tampoco se suprime con ello la fidelidad, que la sana razón y la religión enseñan a guardar. Pues ni la razón ni la Escritura enseñan que siempre haya que ser fieles a la promesa hecha. Y así, si he prometido a alguien que le custodiaría el dinero que me dio en secreto a guardar, no tengo por qué mantener mi palabra tan pronto llego a saber o a creer que el dinero a mi confiado es robado. Al contrario, obraré mejor, si pongo los medios para que sea devuelto a sus dueños. Y así también, si la potestad suprema prometió a otro hacer algo que, posteriormente, el paso del tiempo o la razón le muestra o le parece mostrar que constituye un obstáculo para la común salvación de los súbditos, no cabe duda que tiene que romper dicha promesa. Dado, pues, que la Escritura sólo enseña, de forma general, que se guarden las promesas y deja al juicio de cada cual los casos particulares, que constituyan una excepción, no enseña nada que contradiga cuanto acabamos de decir.

§ 18. Mas, a fin de no tener que interrumpir a cada paso el hilo del discurso y resolver, en lo sucesivo, objeciones similares, quiero advertir que yo he demostrado todo esto a partir de la necesidad de la naturaleza humana, de cualquier forma que se la considere, es decir, a par-

tir de la tendencia universal de todos los hombres a conservar su ser. Como esa tendencia existe en todos los hombres, sean ignorantes o sabios, la realidad será la misma, comoquiera que se considere a los hombres, es decir, como guiados por la pasión o por la razón. Pues, como hemos dicho, la demostración es universal [70].

[70] Sobre la suprema ley de la tendencia a la propia conservación que rige la vida humana cfr. nota 69.

Cap. IV [Del ámbito del poder político]

[291] § 1. En el capítulo precedente hemos estudiado el derecho de las supremas potestades, el cual viene determinado por su poder, y hemos visto que consiste principalmente en que es como el alma *(mens)* del Estado, por la que todos deben ser guiados [71]. De donde se sigue que sólo ellas tienen el derecho de decidir qué es bueno y qué malo, qué equitativo y qué inicuo, es decir, [292] qué deben hacer u omitir los súbditos, individual o colectivamente. Por eso hemos visto también que sólo a las supremas potestades compete el derecho de dictar leyes y, cuando surge alguna duda, de interpretarlas en cualquier caso particular y decidir si el caso planteado está o no acorde con el derecho *(véanse los §§ 3, 4, 5 del capítulo anterior);* y que les compete, además, el derecho de declarar la guerra o establecer y ofrecer las condicio-

[71] Tierno Galván (núm. 3) sigue aquí, como antes en II, 16, a M. Francès (núm. 6), traduciendo la expresión, a nuestro parecer vigorosa, «una mente» por «personalidad espiritual», dos términos totalmente extraños para Spinoza, pese a X, 2, pp. 354/25 ss.

nes de paz o de aceptar las ofrecidas *(véase los §§ 12 y 13 del capítulo anterior).*

§ 2. Todas estas funciones, así como los medios necesarios para llevarlas a cabo, son asuntos que conciernen a la totalidad del cuerpo del Estado, es decir, a la cosa pública. Por consiguiente, los asuntos estatales [72] dependen exclusivamente de la gestión de quien detenta la potestad suprema. Sólo, pues, la suprema potestad tiene derecho a juzgar sobre las acciones individuales, a pedir cuentas a cualquiera de sus actos, a imponer multas a los culpables y a dirimir los litigios entre los ciudadanos o a nombrar expertos en leyes que velen, en su nombre, por su cumplimiento. Sólo ella tiene, además, el derecho de emplear y programar todos los medios orientados a la guerra y a la paz, a saber, fundar y fortificar las ciudades, concentrar las tropas, conferir los cargos militares y mandar hacer cuanto quiera, de enviar y recibir a embajadores en orden a la paz y, en fin, de exigir los recursos necesarios para llevar a cabo todo esto.

§ 3. Dado, pues, que sólo a la suprema potestad incumbe el derecho de administrar los asuntos públicos o de elegir a los funcionarios que los administren en su nombre, se sigue que atenta contra el Estado aquel que, por su cuenta y sin conocimiento del Consejo supremo, emprende una tarea pública, aun cuando creyera que lo que se proponía realizar, sería muy beneficioso para la sociedad [73].

§ 4. Es frecuente, no obstante, preguntar si la suprema potestad está sujeta a las leyes y si, en consecuencia, puede pecar. Ahora bien, como los términos *ley* y *pecado*

[72] Tanto a «cosa pública» como a «asuntos estatales» responde en el original «respublica». Tierno Galván evita, con acierto, la «communauté publique» de M. Franès (núm. 6), traduciendo aquí «bien público» y antes (III, 1) «cosa pública» (Véanse notas 8 y 54).

[73] Cfr. TTP, XVI, pp. 197/15 ss.

suelen referirse, no sólo a los derechos de la sociedad, sino también de todas las cosas naturales y, ante todo, a las normas comunes de la razón, no podemos decir sin más que la sociedad no está sujeta a ley alguna o que no puede pecar. Pues, si la sociedad no estuviera sujeta a ningún tipo de leyes o normas, sin las cuales la sociedad no sería tal, habría que concebir la sociedad como una quimera y no como una cosa natural. La sociedad peca, por consiguiente, siempre que hace o deja hacer algo que puede provocar su ruina. En cuyo caso, decimos que peca, en
[293] el mismo sentido en que los filósofos o los médicos dicen que peca la naturaleza. En este sentido, podemos decir que la sociedad peca, cuando hace algo contrario al dictamen de la razón. Efectivamente, la sociedad es autónoma en sumo grado, cuando obra por mandato de la razón *(por el § 7 del capítulo precedente)*. Y, por lo mismo, en cuanto obra contra la razón, es infiel a sí misma o peca[74].

Se comprenderá mejor todo esto, si advertimos que, cuando decimos que todo el mundo puede disponer a su antojo de una cosa que le pertenece, esa facultad debe ser definida, no sólo por el poder del agente, sino también por la capacidad del paciente. Si digo, por ejemplo, que tengo derecho a hacer lo que quiera de esta mesa, sin duda que no entiendo que tenga derecho a hacer que esta mesa coma hierba. Y así también, aunque decimos que los hombres no son autónomos, sino que dependen de la sociedad, no entendemos con ello que pierdan su naturaleza humana y que adquieran otra[75]. Tampoco entendemos con ello que los hombres vuelen o, cosa igualmente imposible, que miren con respeto aquello que provoca la risa o la náusea. Entendemos más bien que hay ciertas circunstancias, en las cuales los súbditos sienten respeto y miedo a la sociedad, y sin las cuales desaparece el miedo y el respeto y, con ellos, la misma sociedad.

[74] Como se ve, Spinoza no se desprende fácilmente de la noción moral de pecado: *supra,* nota 45, y V, 1.

[75] Cfr. nota 61 y III, 3; Hobbes, *Leviatán* (182), I, 14, pp. 230 ss., 237.

Por consiguiente, para que la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos del miedo y del respeto; de lo contrario, deja de existir la sociedad. Pues, para aquellos o aquel que detenta el poder del Estado, es tan imposible correr borracho o desnudo con prostitutas por las plazas, hacer el payaso, violar o despreciar abiertamente las leyes por él dictadas y, al mismo tiempo, mantener la majestad estatal, como lo es ser y, a la vez, no ser. Asesinar a los súbditos, espoliarlos, raptar a las vírgenes y cosas análogas transforman el miedo en indignación y, por tanto, el estado político en estado de hostilidad[76].

§ 5. Vemos, pues, en qué sentido podemos decir que la sociedad está sujeta a las leyes y puede pecar. Pero, si por ley entendemos el derecho civil, que puede ser exigido por el mismo derecho civil, y si entendemos por pecado aquello que el derecho civil prohibe hacer; es decir, si tomamos estos términos en sentido estricto, no podemos decir, en modo alguno, que la sociedad está sujeta a las leyes o que puede pecar[77].

Las reglas, en efecto, y las causas del miedo y del respeto que, por su propio bien, la sociedad tiene que mantener, no se refieren a los derechos civiles, sino al [294]
derecho natural. Porque *(por el § anterior)* no pueden ser castigadas por el derecho civil, sino por el derecho de guerra; y la sociedad no está sujeta a ellas, sino por lo mismo que lo está el hombre en el estado natural, el cual, para poder ser autónomo o para no ser su propio enemigo, tiene que guardarse de no darse muerte a sí mismo[78]. Y, evidentemente, esta cautela no es obediencia, sino la libertad de la naturaleza humana. Ahora bien, los derechos civiles tan sólo dependen del decreto de la sociedad, y ésta no tiene que complacer a nadie, sino sólo a sí misma, para mantenerse libre, ni tiene que

[76] Cfr. *supra*: nota 65.

[77] Cfr. TTP, XVI, p. 196 (idea de derecho civil).

[78] Cfr. *supra*: III, 8 y notas 62-63.

admitir ningún bien o mal, aparte del que ella estima tal. Por consiguiente, la sociedad no sólo tiene derecho a defenderse, dar leyes e interpretarlas, sino también a abrogarlas y a indultar a cualquier reo con la plenitud de su poder.

§ 6. No cabe duda que los contratos o leyes, por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre[79], deben ser violados, cuando el bien común así lo exige. Pero emitir un juicio al respecto, es decir, sobre si el bien común aconseja o no violarlos, no es un derecho que incumba a ningún particular, sino sólo a quien detenta el poder supremo *(por el § 3 de este capítulo)*. Así, pues, según el derecho civil, sólo quien detenta tal poder, es el intérprete de esas leyes. A ello se añade que ningún particular puede, con derecho, castigar su infracción[80]; por tanto, tampoco obligan realmente a quien detenta el poder. Pero, si esas leyes son de tal índole, que no puedan ser infringidas[81], sin que con ello se debilite

[79] M. Francès (núm 6) hace una larga disquisición sobre el significado de este parágrafo, sobre la base de que «le passage est fort obscur dans le texte latin littéral» (pp. 1493/948, 1). Pero, al fin, sólo llega a sugerir, a título de hipótesis, sustituir «contractus seu leges» (/13) por «contractus conditiones» (/27) o por «pactum» (TTP). Por otra parte, su interpretación (pp. 1493-5) viene a coincidir con la que revela nuestra traducción, sin variar para nada el texto latino. Sobre las diversas formas de contratos en el TP, cfr. nota 43 *(consensus, una mente, pax)*; nota 68 (*foedus* y *contrahere* = relación entre Estados). Aquí *contractus et leges*=*contractus conditiones* no hacen, pues, sino perfilar las condiciones del «consensus».

[80] La traducción de Tierno Galván resulta extraña: «ni tampoco las leyes pueden ser *constreñidas por* la persona investida de la autoridad soberana»; sin duda por traducir (en este caso, mal) de M. Francès: «ces lois ne sont point... *contraignantes pour* la personne investie de l'autorité» (souveraine) (el subrayado señala el fallo). El texto latino no ofrecía duda alguna «(leges)... eum, qui imperium tenet, revera non obligant». Se diría que no fue Tierno quien hizo «su» traducción.

[81] Gebhardt rechaza en sus dos ediciones (núms. 2 y 9) el cambio, sugerido por Hartenstein, de «violari» por «observari», señalando, con razón, que la fuerza del texto está en mantener

la fortaleza de la sociedad, es decir, sin que el miedo de la mayor parte de los ciudadanos se transforme en indignación, la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato. Este no se defiende, pues, por el derecho civil, sino por el derecho de guerra. Por consiguiente, quien detenta el poder, está obligado a cumplir las condiciones de dicho contrato, por lo mismo que el hombre en el estado natural tiene que guardarse, para no ser su propio enemigo, de darse muerte a sí mismo, *tal como hemos dicho en el § anterior*.

«violari». Una ley cuya mínima infracción supusiera una rebelión popular, sería intolerable.

§ 1. *En el § 11 del capítulo II* hemos demostrado que el hombre alcanza el más alto grado de autonomía, [295] cuando se guía al máximo por la razón. Y de ahí hemos concluido *(véase el § 7 del capítulo III)* que aquella sociedad es más poderosa y más autónoma, que se funda y gobierna por la razón. Ahora bien, como la mejor regla de vida que uno puede adoptar para conservarse lo mejor posible, es aquella que se funda en el dictamen de la razón, se sigue que lo mejor es siempre aquello que el hombre o la sociedad hacen con plena autonomía. Yo no afirmo, en efecto, que toda acción conforme a derecho sea la mejor posible. Pues una cosa es cultivar un campo con derecho y otra cultivarlo muy bien; una cosa, digo, es defenderse, conservarse, emitir juicio, etc. con derecho y otra defenderse, conservarse y emitir juicio lo mejor posible. Por consiguiente, una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho y otra distinta gobernar y administrarla muy bien [82].

[82] Una vez más, la doble dimensión, moral y jurídica, de las acciones humanas, incluso de las estatales: cfr. notas 45 y 74.

Así pues, tras haber tratado del derecho de cualquier sociedad en general, ya es tiempo de que tratemos de la constitución mejor de cualquier Estado.

§ 2. Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera, se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos. Ya que no cabe duda que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen. Además, los afectos naturales de los hombres son los mismos por doquier. De ahí que, si en una sociedad impera más la malicia y se cometen más pecados que en otra, no cabe duda que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos. Por eso, justamente, no ha alcanzado todo el derecho que le corresponde. Efectivamente, un estado político que no ha eliminado los motivos de sedición y en el que la guerra es una amenaza continua y las leyes, en fin, son con frecuencia violadas, no difiere mucho del mismo estado natural, en el que cada uno vive según su propio sentir y con gran peligro de su vida [83].

§ 3. Pero, así como los vicios de los súbditos y su excesiva licencia y contumacia deben ser imputados a la sociedad, así, a la inversa, su virtud y constante observancia de las leyes deben ser atribuidas, ante todo, a la virtud y al derecho absoluto de la sociedad, *como consta por el § 15 del capítulo II.* Con justicia, pues, se considera como una excelente virtud de Aníbal el que

[83] Cfr. I, 6 y notas 18-19.

[296] nunca se haya producido en su ejército ninguna sedición [84].

§ 4. De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la obediencia *(por el § 19 del capítulo II)* es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer. Por lo demás, aquella sociedad, cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad [85].

§ 5. Cuando decimos, pues, que el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida pacífica, entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma.

§ 6. Hay que señalar, sin embargo, que, cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado, me refiero al instaurado por una multitud libre y no al adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte; aquélla, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es, por fuerza, del vencedor. Por eso decimos que la segunda es esclava y que la pri-

[84] La alusión a Aníbal en: T. Livio, *Historia de Roma,* 28, 12, 2-4.

[85] La idea de paz y la de obediencia llevan consigo, lo mismo que la de justicia (cfr. notas 47 y 52), la virtud de la fortaleza de alma (E, III, 59, esc.; IV, 73; TP, II, 11 y XI, 1).

mera es libre. Por consiguiente, el fin del Estado adquirido por derecho de guerra es dominar y tener esclavos más bien que súbditos. Es cierto que, si tan sólo consideramos sus derechos respectivos, no existe ninguna diferencia esencial entre el Estado que es creado por una multitud libre y aquel que es conquistado por derecho de guerra. Sus fines, sin embargo, son, como ya hemos probado, radicalmente diversos, y también los medios por los que cada uno de ellos debe ser conservado [86].

§ 7. Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servirse un príncipe al que sólo mueve la ambición de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado. Con qué fin, sin embargo, no parece estar muy claro. Pero, si buscaba algún bien, como es de esperar de un hombre sabio, parece haber sido el probar cuán imprudentemente intentan muchos quitar de en medio a un tirano, cuando no se pueden suprimir las causas por las que el príncipe es tirano, sino que, [297]
por el contrario, se acrecentan en la medida en que se le dan mayores motivos de temor. Ahora bien, esto es lo que acontece, cuando la masa llega a dar lecciones al príncipe y se gloría del parricidio como de una buena acción. Quizá haya querido probar, además, con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo. Ya que, si éste no es ingenuo, como para creer que puede agradar a todos, debe temer continuas asechanzas; de ahí que se verá forzado a protegerse más bien a sí mismo y a tender asechanzas a la multitud, en vez de velar por ella. Me induce a admitir más bien esto último el hecho de que este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla [87].

[86] Lo mismo que en el TTP, la verdadera seguridad y la paz van parejas con la libertad. Spinoza subraya aquí esta doctrina mediante fuertes oposiciones: paz-guerra, sociedad-soledad, vida-muerte, libertad-esclavitud; cfr. Locke, *E. gob. civil,* XVI, § 178.

[87] Esta ingeniosa y, en su tiempo, novedosa interpretación de Maquiavelo es recogida por Rousseau, *Contrat social,* III, 6

[297] § 1. Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multiutd tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir *(como dijimos en el § 9 del capítulo III),* por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo [88].

(núm. 188), p. 546b: «en feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples. *Le Prince* est le livre des républicains»; y, en nota, añade: «il était forcé, dans l'oppression de sa patrie, de déguiser son amour pour la liberté». Curiosamente, la última frase falta en los *Nagelate Schriften.*

[88] Cfr. nota 41 y V, 4; VI, 4 (soledad).

§ 2. Nunca sucede, pues, que, a consecuencia de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos disuelvan la sociedad (como acontece con frecuencia en otras asociaciones). Simplemente, cambiarán su forma por otra, si es que las desavenencias no se pueden superar manteniendo la misma estructura de la sociedad. Por eso, cuando hablé de los medios necesarios para conservar el Estado, me refería a aquellos que son indispensables para mantener, sin notables cambios, su forma actual.

§ 3. Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad. Pero, como la naturaleza humana está conformada de modo muy distinto, hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran [298]
o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón. Lo cual se consigue, si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado, que nada de cuanto se refiere al bien común, se confíe totalmente a la buena fe de nadie. Ninguno, en efecto, es tan vigilante que no se adormile alguna vez; ni ha tenido nadie un ánimo tan fuerte e íntegro que no se doblegara ni se dejara vencer en alguna ocasión y, sobre todo, cuando más necesaria era su fortaleza de espíritu. Aparte que es una necedad exigir a otro lo que nadie puede pedirse a sí mismo, a saber, que vele por otro más bien que por sí, que no sea avaro ni envidioso ni ambicioso, etc., especialmente si uno mismo experimenta a diario el máximo acicate de todas las pasiones [89].

[89] Spinoza, lejos de divinizar a los políticos, sabe que tienden ellos a divinizarse para encubrir sus pasiones e intereses personales o partidistas y sus errores (TTP, XVII, pp. 203/30 ss., 212/7 ss.). Por eso, en ambas obras, pero más en ésta, insiste en que hay que confiar más en la buena organización del Estado que en las

§ 4. La experiencia, sin embargo, parece enseñar que, si se atiende a la paz y la concordia, interesa que todo el poder sea entregado a uno solo. Ningún Estado, en efecto, se mantuvo tanto tiempo sin ningún cambio notable como el turco; y, a la inversa, ninguno ha durado menos que los Estados populares o democráticos, y en ninguno se han producido tantas sediciones. Claro que, si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que la paz. Pues es evidente que suelen surgir más frecuentes y ásperas discusiones entre padres e hijos, que entre señores y esclavos. Mas no por eso interesa al régimen familiar cambiar el derecho paterno en dominio y tener a los hijos por esclavos. No es, pues, a la paz, sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder a uno solo; ya que, como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia [90].

§ 5. No cabe duda que quienes creen que es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad, están muy equivocados. Pues *en el capítulo II hemos demostrado que* el derecho se mide por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga. De ahí que el rey, que la multitud eligió, se rodea de jefes militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad. Y así, el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta, es, en la práctica, una verdadera aristocracia, no manifiesta, sino latente y, por eso mismo, pésima. Añádase a ello que un rey niño, enfermo o cargado de años es rey en precario,

buenas intenciones de quienes detentan el poder [I, 6; cfr. Aristóteles, *Política,* III, 11 (núm. 174), p. 144].

90 Aristóteles (*Et. Nicómaco,* VIII, 10, 4-5) describe la monarquía según el modelo padre/hijos, la aristocracia según el de marido/mujer y la democracia según el de hermano/hermano; pero no admite que la relación padre/hijo sea un dominio despótico, como lo hizo Hobbes (*Leviatán,* I, 20, pp. 291 s.), a quien critica, sin duda, Spinoza y también Locke (*E. gob. civil,* VI, § 64).

mientras que quienes detentan realmente la potestad suprema, son aquellos que administran los asuntos más altos del Estado o aquellos que están más cerca del rey. No aludiré siquiera a que, si el rey es dado al placer, suele gobernar a capricho de esta o aquella concubina o querida. «He oído alguna vez, dice Orsines, que en Asia reinaron antaño las mujeres; pero esto es una novedad, que reine un castrado» (*Curcio,* libro I, cap. I) [91]. [299]

§ 6. Es cierto, por lo demás, que la sociedad siempre corre más peligro por los ciudadanos que por los enemigos, porque los hombres buenos son muy pocos. De donde se sigue que aquel, a quien se ha confiado todo el derecho del Estado, siempre temerá más a los ciudadanos que a los enemigos. Por eso, preocupado por guardarse a sí mismo, no velará por los súbditos, sino que les tenderá asechanzas, sobre todo a quienes son más renombrados por su sabiduría o más poderosos por sus riquezas [92].

§ 7. Añádase, además, que los reyes más bien temen que aman a sus hijos, y tanto más cuanto mejor dominan éstos el arte de la paz y de la guerra y más apreciados son de los súbditos por sus virtudes. De ahí que procuren educarles de forma que no tengan motivos para temer. Los cortesanos secundan gustosísimos los deseos del rey y ponen el máximo empeño en que el sucesor del rey sea inculto, para que les resulte fácil manejarlo con sus artes.

§ 8. De todo lo cual se sigue que el rey es tanto menos independiente y la condición de los súbditos más mísera, cuanto que la sociedad le entrega a él solo el derecho absoluto. Así pues, para que el Estado monárquico

91 La cita exacta es: *De rebus gestis Alexandri Magni,* X, 1, 37. De esta historia novelesca poseía Spinoza dos ejemplares en su biblioteca: Amberes, J. J. Moretum (1607), y Amsterdam, J. Jansonius, ed. de M. Z. Boxhorn (1643); TTP, pp. 6, 204 s. y 213.

92 Cfr. TTP, XVII, pp. 201/24 s.; 203/34 s.; cfr. Maquiavelo, *Príncipe,* cap. XX (fin).

esté correctamente organizado, es indispensable que sean firmes los fundamentos sobre los que se levanta. Es decir, que ellos deben garantizar la seguridad del monarca y la paz de la multitud, de forma que aquél sea tanto más independiente cuanto más vele por la salvación de ésta. Cuáles sean, sin embargo, esos fundamentos del Estado monárquico, lo expondré, primero, con brevedad y lo explicaré, después, metódicamente[93].

§ 9. Hay que construir y fortificar una o varias ciudades, de suerte que sus ciudadanos, ya habiten dentro de sus murallas, ya fuera de ellas, por ser agricultores, gocen del mismo derecho de ciudadanía. A condición, sin embargo, de que cada una cuente con cierto número de ciudadanos para defenderse a sí misma y a las demás. Si alguna ciudad no puede cumplir esta condición, deberá depender de las otras en el resto.

§ 10. El ejército deberá estar formado exclusivamente por ciudadanos, sin exceptuar a ninguno, y por nadie más. Todos, pues, deberán poseer armas y ninguno reci- [300] birá el derecho de ciudadanía sin haber aprendido antes las prácticas militares y haber prometido realizarlas en determinadas fechas del año. Además, una vez distribuido el ejército de cada familia[94] en cohortes y legiones, sólo se podrá elegir como jefe de una cohorte a quien sea experto en el arte de fortificaciones militares[95]. Por otra parte, los jefes de las cohortes y legiones serán cargos vitalicios. Pero quien mande sobre todo el ejército de una familia, sólo será elegido en tiempo de guerra, tendrá el mando por un año, como máximo, sin que pueda prorrogarse, y no podrá ser reelegido en lo sucesivo[96]. Estos jefes serán elegidos, además, entre los consejeros del rey *(de ellos se hablará en el § 15 y siguientes)* o entre quienes hayan desempeñado dicho oficio.

§ 11. Todos los habitantes de las ciudades y del campo, es decir, todos los ciudadanos serán distribuidos en familias, que se distinguirán por un nombre y un emblema especial[97]. Todos los descendientes de alguna de esas familias serán computados entre los ciudadanos y sus nombres serán inscritos en el censo de su familia respectiva, cuando lleguen a la edad en que pueden llevar armas y desempeñar un oficio. Se exceptúan, sin embargo, los tachados de infamia por algún delito cometido, así como los mudos, dementes y criados que viven de un oficio servil[98].

[93] Spinoza expone en este capítulo la organización de la monarquía y en el capítulo siguiente demuestra el porqué de cada una de sus instituciones: cfr. VII, 15 y 20.

[94] Appuhn (núm. 5), a quien sigue Calés (núm. 4), traduce «familia» por el nombre gaélico «clan» (cfr. p. 8); en cambio, M. Francès prefiere «unité de groupement» (núm. 6, 1496/965, 1), que Tierno Galván interpreta como «unidad cívico-militar» o, simplemente, como «grupo». Con Gebhardt (núm 9) y Moreau (núm. 11), preferimos «familia» por su sabor romano de descendencia o estirpe (§ 7; VII, 18, 315/16 ss:; VII, 37, 340/35, etc.). El mismo criterio hemos observado con otra serie de términos, de origen romano casi todos, que cada autor «interpreta» de las formas más divergentes, por querer traducirlos a un lenguaje actual, que probablemente Spinoza quiso evitar. He aquí su lista: *Census, centurio, chiliarcha, cohors, comes, consul, dictator, dux, imperator, legatus, legio, patricius, plebs, praetor, proconsul, pupillus, senatus, syndicus, tribunus,* etc.

[95] La importancia que da Spinoza a las fortificaciones (VI, 9, y 24; VIII, 29) se debe a que el arte militar de su época se centraba en la guerra de sitio.

[96] Spinoza quiere evitar, por encima de todo, que el general en jefe o capitán general, asociado a una 'familia' (como la de los Orange, que derrocara, en 1672, a Jan de Witt) dé un golpe de Estado. Lección similar le ofrecía la historia de Roma, a la que él alude varias veces (VII, 14; X, 1 y 3; cfr. TTP, XVII, p. 201n, etc.).

[97] Según el traductor holandés de Spinoza, W. Meijer (en número 9), los distintos sectores de las ciudades holandesas exhibían banderas de diferentes colores: rojo, blanco, azul y naranja; cfr. § 13 (nobles), y VIII, 47 (patricios).

[98] Spinoza se refiere, expresamente, a «famuli». No es que todo trabajo manual sea servil o propio de esclavos como en Grecia y Roma (cfr. § 31). Se trata, más bien, de que, de hecho, algunos que trabajan, no son autónomos (criados) o ejercen un trabajo menos digno (taberneros o «vendedores de vino y cerveza») (VIII, 14, pp. 330/24 s.).

§ 12. Los campos y todo el suelo, en general, y, si es posible, las mismas casas serán de derecho público, es decir, de quien detente el derecho de la sociedad, el cual los arrendará por un importe anual a los ciudadanos, tanto si viven en la ciudad como en el campo. En tiempos de paz, todos estarán, por lo demás, libres o exentos de impuestos. Una parte de dicha renta se destinará a los gastos del Estado y la otra al mantenimiento de la Casa Real. Porque, en tiempo de paz, es necesario fortificar las ciudades como si fuera para la guerra y preparar, además, las naves y demás material bélico.

§ 13. Una vez elegido el rey de una determinada familia, sólo se tendrá por nobles a quienes descienden del rey. Estos se distinguirán, pues, tanto de su propia familia como de las demás, por las insignias regias.

§ 14. Los varones nobles, que sean consanguíneos del rey actual en tercero o cuarto grado de parentesco, no podrán casarse. Y, si engendraran hijos, serán tenidos por ilegítimos e inhábiles para cualquier dignidad; tampoco se les reconocerá por herederos de sus padres, sino que sus bienes retornarán al rey [99].

§ 15. Por otra parte, los consejeros del rey, que vi-
[301] ven a su lado o le siguen en dignidad, deben ser varios y no deben ser elegidos más que de entre los ciudadanos. Es decir, que se eligirán de cada familia tres o cuatro o cinco (si las familias no superan las seiscientas) [100],

---

[99] Como los nobles pertenecen a la 'familia' real (VII, 20 y 27), Spinoza quiere evitar con estas medidas que esa 'familia' crezca con desmesura (§ 36).

[100] Spinoza piensa en un Estado bien pequeño: 600 familias (aquí), 5.000 patricios (VIII, 2 y 30; nota 201), lo cual supone un total de 250.000 habitantes. Aristóteles (*Et. Nic.*, IX, 10, 3) dice que ni sólo 10 ni tampoco 100.000 hombres pueden formar un Estado o «polis». Consejeros reales: 600 × 5 = 3.000.

todos los cuales constituirán un solo miembro del Consejo Real [101]. Su cargo no será vitalicio, sino por tres, cuatro o cinco años, de suerte que se renueve cada año la tercera, cuarta o quinta parte de dicho Consejo [102]. Condición primordial de dicha elección es que de cada

---

[101] Spinoza habla de «consiliarii» *(consejeros)* y de «Concilium», que se ha conservado en nuestra rica lengua en varias palabras: *concilio, concejo, consejo* (en el sentido de asamblea o junta consultiva o deliberativa). Appuhn ha roto, con este término, su criterio de «conserver le vocabulaire latin de l'auteur» (núm. 5, p. 7); y, añadimos nosotros, de mantener la misma expresión: en los caps. VI-VII (monarquía) traduce «Conseil» y en los caps. VIII-X (aristocracia) traduce «Assemblée». Aunque no lo señala, ello se debe a la distinta función de ambos «Concilium»: consultiva en el primer caso y deliberativa o decisoria en el segundo. Calés (núm. 4) le sigue, como siempre, sin más. En cambio, M. Francès (núm. 6, pp. 1497-9/558, 1) nos da los motivos por los que traduce siempre «assemblée». Sorprende, sin embargo, su criterio de aplicarle el calificativo de «parlamentaire» o de sustituirlo por «parlement», justamente en los dos capítulos sobre la monarquía (p. 1499). Francès se basa en que el texto de Spinoza sería «paradójico», ya que aparenta dar al Consejo Real una función puramente consultiva o decorativa, cuando, en realidad, es legislativa y ejecutiva (p. 1498).

Por nuestra parte, indicaremos lo siguiente: 1.° Nos parece preferible «consejo» a «asamblea», porque el número, que ésta trae a primer plano, y con razón, queda subordinado a su finalidad: deliberar (tomar consejo = consejeros) y tomar decisiones o acuerdos con carácter decisorio (aristocracia) o a ratificar (monarquía). 2.° El mismo término «concilium» se aplica a otros «consejos», donde el uso de «asamblea» resulta menos propio: asamblea (?) de jueces, de síndicos, de Aragón... 3.° No vemos razones para el cambio que hace Appuhn, porque una asamblea no tiene por qué ser deliberante o decisoria, y porque un Consejo puede ser también muy numeroso. Y mucho menos para adoptar el término «parlamento», como quiere Francès, ya que supone una extrapolación histórica y, en todo caso, habría de aplicarse también, y preferentemente, a la aristocracia y no a la monarquía. De hecho, en este punto, no le siguen ni Tierno (núm. 3) ni Moreau (núm. 11); cfr. X, 3.

[102] El criterio de renovación parcial de los miembros de los diversos Consejos compensa la corta duración de casi todos los cargos: evitar la corrupción sin caer en la inexperiencia y la ineficacia (VI, 16, pp. 301/16 ss.; VII, 13; VIII, 30).

familia se elija, como mínimo, un consejero que sea experto en derecho [103].

§ 16. Esa elección será hecha por el rey. Para ello, en la fecha del año fijada para que sean elegidos los nuevos consejeros, cada familia debe entregar al rey los nombres de todos sus ciudadanos que hayan llegado a los cincuenta años de edad y hayan sido debidamente propuestos como candidatos a dicho cargo; entre ellos, el rey eligirá al que quiera. Pero el año en que un experto en derecho de una familia deba suceder a otro, sólo se presentarán al rey nombres de expertos en derecho. Quienes hayan dsempeñado el cargo de consejero durante el período establecido, no pueden continuar en el mismo ni deben incluirse en la lista de elegibles durante cinco años o más. La razón de que sea necesario elegir cada año un consejero de cada familia, es evitar que el Consejo esté formado ora de novatos inexpertos, ora de veteranos expertos, como inevitablemente sucedería, si todos cesaran a la vez y les sucedieran otros. En cambio, si cada año se elige a uno de cada familia, sólo una quinta, cuarta o, al sumo, tercera parte del Consejo serán novicios [104]. Por lo demás, si el rey no pudiere alguna vez efectuar esta elección, por impedírselo sus ocupaciones u otra causa, los mismos consejeros elegirán provisionalmente a otros, hasta que el rey elija a otros o ratifique a los elegidos por el Consejo.

§ 17. El oficio primordial de este Consejo será defender los derechos fundamentales del Estado y aconsejar al rey sobre cuanto hay que hacer, a fin de que sepa

---

103 Spinoza busca una equitativa distribución de los cargos en toda forma de gobierno: en la monarquía, por familias; en la aristocraica centralizada y, sobre todo, en la 'federal', por ciudades. En el presente caso, la calidad no se confía a la edad ni al número de los consejeros, sino a los estudios; en otros, a la experiencia junto con la edad (ver VI, 21: consejeros reales, en relación a VIII, 21: síndicos).

104 Véase nota 102.

qué hay que legislar en orden al bien común, hasta el punto que no esté permitido al rey tomar decisiones sobre ningún asunto sin haber escuchado antes el parecer de dicho Consejo. Pero, si el Consejo —como sucederá las más de las veces— no es unánime, sino que, incluso después de haber discutido dos o tres veces el asunto, mantiene opiniones encontradas, no hay que diferir más tiempo la cuestión, sino que se deben llevar al rey las [302] opiniones discrepantes, *tal como diremos en el § 25 de este capítulo* [105].

§ 18. También es oficio de este Consejo promulgar las órdenes o decretos del rey y velar porque se cumpla cuanto se ha decretado sobre la cosa pública y cuidar, cual vicarios del rey, de la administración general del Estado.

§ 19. Los ciudadanos no tendrán acceso alguno al rey, sino a través de este Consejo, al que deberán ser entregadas todas las peticiones o solicitudes para que las presente al rey. Tampoco se permitirá que los embajadores de otras naciones *(civitates)* soliciten una entrevista con el rey sin que medie este Consejo. Incluso las cartas enviadas de otros lugares al rey deben serle entregadas por dicho Consejo. En una palabra, hay que considerar al rey como el alma de la sociedad y a este Consejo como los sentidos externos del alma o como el cuerpo de la sociedad, por el que el alma percibe la situación de la sociedad y realiza lo que a ella le parece mejor [106].

---

105 En contra de lo que defiende M. Francès (ver nota 101), el rey tiene la última palabra en este Consejo: aparte de elegir a sus miembros, hace el orden del día de sus sesiones y decide, cuando no exista (como ocurrirá con frecuencia: nota 100) unanimidad ni mayoría absoluta. Spinoza no descarta que el rey elija una opinión que sólo cuente con 100 votos sobre 600: § 25; VII, 5 y 9. Véase, en el caso del Senado, que sólo cuenta con 400 miembros: VIII, 36.

106 No obstante lo dicho en la nota anterior, el Consejo Real es el guardián de la constitución (§ 17, pp. 301/30 s.) y como los sentidos externos del mismo rey.

§ 20. También competerá a este Consejo la educación de los hijos del rey, así como su tutela, si éste hubiera muerto dejando como sucesor a un niño o un chico[107]. Pero, a fin de que el Consejo no esté entre tanto sin rey, se eligirá entre los nobles de la sociedad a uno de los más ancianos para que sustituya al rey, en tanto que el sucesor legítimo alcanza la edad en que puede sostener la carga del Estado.

§ 21. Serán candidatos a este Consejo aquellos que conozcan la administración, los fundamentos y la situación de la sociedad, de la que son súbditos. Quien quiera, sin embargo, ocupar el puesto de jurisperito, debe conocer, aparte de la administración y la situación de la sociedad, de la que es súbdito, las de otras con las que ésta tiene alguna relación. Pero no se podrá incluir en la lista de elegibles a ninguno que no haya llegado a los cincuenta años de edad, sin estar convicto de ningún crimen.

§ 22. En este Consejo no se podrá llegar a ninguna conclusión sobre los asuntos del Estado sin que estén presentes todos sus miembros. Y, si alguno no puede estar presente por enfermedad u otra causa, debe enviar en su puesto a otro de la misma familia, que haya desempeñado el mismo cargo o que estuviere incluido en la lista de elegibles. Si por no hacerlo así, se hubiera visto obligado el Consejo a remitir a otro día algún asunto oficial por falta de *quorum,* se le condenará a pagar una
[303] fuerte multa[108]. Claro que esto se entiende, cuando se trata de un asunto que concierne a todo el Estado, a saber, la guerra y la paz, o la abrogación o instauración de un derecho, el comercio, etc. En cambio, si se

107 De hecho, Jan de Witt hizo que Guillermo de Orange fuera educado, cual «hijo del Estado», por un grupo de republicanos convencidos, lo cual no fue muy eficaz.

108 Spinoza castiga la falta de asistencia a los Consejos (VIII, 16 y 25) como faltas de los funcionarios a sus deberes (VIII, 28) o, incluso, como crímenes menores (VIII, 41).

trata de un asunto que sólo atañe a tal o cual ciudad, de solicitudes, etc., basta que asista la mayor parte del Consejo.

§ 23. A fin de que se mantenga en todo la igualdad entre las familias y se observe un orden en los puestos, las proposiciones y las intervenciones, hay que proceder por turno, para que cada una presida una sesión y la que ha sido la primera en esta sesión, sea la última en la siguiente. Pero, entre los que pertenecen a la misma familia, será el primero el que fue elegido antes[109].

§ 24. Este Consejo será convocado cuatro veces, como mínimo, al año, para exigir que los ministros den cuenta de la administración del Estado, para conocer la situación real y ver, además, si deben tomarse nuevas medidas. Pues es imposible que un número tan elevado de ciudadanos se dedique a diario a los asuntos públicos. Pero como entre esas sesiones hay que atender a los asuntos públicos, se debe elegir a cincuenta o más miembros de ese Consejo, los cuales, una vez terminada la sesión, tengan la obligación de reunirse diariamente en una sala próxima al rey y velen a diario por la hacienda pública, por la defensa de las ciudades, por la educación del hijo del rey y, en general, por todos aquellos deberes del Consejo General que acabamos de enumerar. No podrán, sin embargo, pronunciarse sobre los asuntos nuevos, acerca de los cuales no hay nada legislado[110].

§ 25. Una vez reunido el Consejo y antes de que se formule ninguna propuesta, se dirigirán al rey cinco o seis o más jurisperitos de las familias que ocupan en aquella sesión los primeros puestos, para entregarle las solicitudes o las cartas, si las hay, informarle sobre la situación general y recabar, finalmente, de él los temas

109 Cfr. nota 103, y VIII, 18 y 34 (secciones del Senado).

110 Esta Comisión permanente, que hace las funciones de los síndicos, senadores y cónsules en la aristocracia, es puramente delegada y administrativa (VI, 24 y 27; VII, 10, fin).

que deben ser tratados en su Consejo. Hecho esto, se dirigirán de nuevo al Consejo y el que ocupa el primer puesto, expondrá el asunto a debatir.

Si algunos consideran que el asunto es de cierta importancia, no se deben recoger al instante los votos, sino que se remitirá a una fecha fija, según lo permita la urgencia de la cuestión. Disuelta la sesión hasta la fecha prefijada, los consejeros de cada familia podrán, entretanto, discutir por separado la cuestión y, si les parece de gran trascendencia, consultar a otros que han ejercido
[304] el mismo cargo o que son candidatos al mismo Consejo. Si dentro del tiempo fijado no es posible llegar a un acuerdo entre ellos, esa familia quedará fuera de la votación (puesto que cada una sólo podrá emitir un voto). En caso contrario, el jurisperito comisionado por esa familia expondrá en el Consejo la opinión que ha parecido la mejor, y lo mismo harán los otros.

Si tras haber oído los argumentos en favor de cada opinión, estimara la mayoría que conviene estudiar de nuevo el asunto, se disolverá de nuevo la sesión. Dentro del plazo prefijado cada familia decidirá cuál es su último parecer y, reunido de nuevo el Consejo y recogidos todos los votos, se desecharán las propuestas que no contaren, al menos, con cien votos. Las otras, en cambio, serán presentadas al rey por todos los jurisperitos que participaron en la sesión, para que él, tras escuchar las razones de cada parte, elija la que quiera. Después regresarán de nuevo al Consejo, donde esperarán al rey hasta el momento por él señalado. Allí les comunicará qué opinión ha decidido elegir entre las propuestas y qué medidas prácticas ha tomado [111].

§ 26. Para administrar la justicia se constituirá otro Consejo, compuesto sólo de jurisperitos y cuyo oficio será dirimir los litigios e imponer penas a los delincuen-

[111] Compárese el orden de votaciones en este Consejo y el papel de los jurisperitos con los del Senado y los cónsules (VIII, 36).

tes. Todas las sentencias por ellos dictadas deberán ser examinadas por quienes hacen las veces del Consejo general, para comprobar si el procedimiento seguido fue legal y si no ha habido acepción de personas [112]. Pues, si la parte que perdió el pleito, lograra demostrar que alguno de los jueces se dejó comprar por su adversario o que tenía alguna relación de amistad con éste o de odio con él mismo, o que, en fin, no se ha observado el procedimiento legal, se revisará todo el proceso. Claro que todas estas medidas no podrán ser respetadas por aquellos que, cuando se trata de un crimen, suelen convencer al reo, no tanto con argumentos cuanto con tormentos [113]. Pero tampoco en este caso concibo yo otro procedimiento jurídico fuera de aquel que está acorde con el mejor régimen de la sociedad.

§ 27. El número de estos jueces será elevado e impar, a saber, sesenta y uno o cincuenta y uno, por lo menos. De cada familia no se eligirá más que uno y no para toda la vida, sino de forma que cada año cese [305]
una parte. En su lugar, se eligirán otros tantos, pertenecientes a otras familias y que hayan llegado a los cuarenta años de edad [114].

§ 28. En este Consejo no se dictará ninguna sentencia sin que estén presentes todos los jueces. Y, si, por enfermedad u otra causa, algún juez no pudiera asistir durante largo tiempo al Consejo, se eligirá otro que le sustituya mientras tanto. Al emitir el voto, cada uno

[112] Esta función supervisora corresponde, con atribuciones más amplias, a los síndicos en la aristocracia (VIII, 40, etc.).

[113] Esta frase y la siguiente, en que Spinoza considera indigno de un Estado bien organizado, el recurso a la tortura, faltan en la traducción holandesa o *Nagelate Schriften*. M. Francès quiso ver en ello la mano del «editor» (pp. 1499/963). No obstante, una alusión similar no falta en VIII, 41, en esa edición.

[114] Sorprende que los jueces sean más jóvenes que los consejeros. Quizá para que sean más valientes en sus decisiones (cfr. VIII, 41).

expresará su opinión, no públicamente, sino mediante bolas [115].

§ 29. Los emolumentos de este Consejo y de los suplentes del Consejo precedente serán, en primer término, los bienes de aquellos que fueron condenados a muerte por ellos y, además, de quienes son castigados con una multa pecuniaria [116]. Por otra parte, por cada sentencia que hayan dictado sobre asuntos civiles, los consejeros recibirán del que perdió el pleito una parte proporcional a la suma total en litigio, para repartirla entre ambos Consejos [117].

§ 30. En cada ciudad existirán otros Consejos, subordinados a éstos. Sus miembros no deben ser elegidos con carácter vitalicio, sino que, también en ellos, se elegirá anualmente una parte, pero sólo de las familias que viven en dicha ciudad. No es necesario descender a más detalles.

§ 31. En tiempo de paz no se deberá pagar ningún sueldo militar; y en tiempo de guerra sólo se dará una paga diaria a aquellos que viven de su trabajo cotidiano [118]. En todo caso, los jefes y demás oficiales de las cohortes no habrán de esperar ningún otro emolumento de la guerra aparte del botín tomado a los enemigos.

---

115 Spinoza prefiere el voto secreto en todos los Consejos numerosos; en los reducidos, en cambio, prefiere que se sepa oficialmente lo que los avispados van a averiguar (IX, 11).

116 El término «bienes» faltaba en las *Opera posthuma*. Calés, siguiendo a Appuhn, omite la línea que sigue (alusiva a los condenados a muerte).
No cabe duda que Spinoza vio la dureza de tal medida (VII, 21). En todo caso, su decisión de no conceder un sueldo fijo a ningún funcionario, ni siquiera a los jueces ni a los militares, tiende a evitar su inactividad, que ya entonces debía ser proverbial (cfr. VI, 31; VII, 17, 21 s.; VIII, 24, 28, etc.).

117 Cfr. VIII, 41 (jueces en la aristocracia); IX, 9 (senadores en la aristocracia federal).

118 Por seguir de nuevo a Appuhn, Calés traduce mal: «para asegurar con justeza a cada militar la vida diaria», pues el texto dice «qui... sustentant» (de ordinario).

§ 32. Si algún peregrino tomara por esposa a la hija de un ciudadano, sus hijos serán considerados como ciudadanos y serán inscritos en el censo de la familia de su madre. En cambio, los hijos de padres peregrinos, nacidos y educados en el mismo Estado, tendrán opción a comprar, mediante un precio prefijado, el derecho de ciudadanía a los quiliarcas [119] de alguna familia, y serán inscritos en el censo de ésta. Y aunque los quiliarcas reciban, por razones de lucro, a algún peregrino en el número de ciudadanos por un precio menor al establecido, no por eso se causará algún perjuicio al Estado. Por el contrario, hay que idear los medios de que el número de ciudadanos pueda crecer más fácilmente y afluya gran cantidad de hombres [120]. Es justo, sin embargo, que quienes no constan en el censo de ciudadanos, al menos en tiempo de guerra, compensen su ocio con el trabajo o algún impuesto [121]. [306]

§ 33. Los embajadores que hay que enviar en tiempo de paz a otras naciones *(civitates)* [122], a fin de firmar o conservar la paz, sólo deberán ser elegidos de entre los nobles. Sus gastos deberán ser cubiertos con el erario público y no con el presupuesto de la Casa Real [123]. (No obstante, se elegirá como espías a aquellos que parecen ser preferidos del rey) [124].

§ 34. Quienes frecuentan el Palacio Real y son servidores del rey, y reciben su salario del presupuesto de

---

119 El término pudo leerlo Spinoza en J. Curcio (nota 91), V, 2, 3, en el sentido original de oficial *que manda mil hombres;* entre los persas, significaba primer ministro. Aquí parece indicar hombre rico.

120 Este juicio favorable a la inmigración nos hace pensar en la situación de los judíos en Holanda; cfr. VIII, 12.

121 Medida razonable, ya que el censo llevaba consigo cierta contribución económica; VIII, 25; IX, 8.

122 Cfr. nota 54, etc.

123 La economía de la Casa Real es independiente; § 34; cfr. VIII, 31, y nota 99.

124 Texto entre paréntesis sólo en los *Nagelate Schriften;* falta, pues, en Vloten/Land y, por tanto, en Appuhn y en M. Calés.

la Casa Real, deben ser excluidos de todo servicio y función estatal. Digo expresamente *que reciben su salario del presupuesto de la Casa Real* para excluir a la Guardia Real. Pues los guardias del rey no son sino los ciudadanos de la misma ciudad en que se halla el palacio, quienes, por turno, deben hacer guardia al rey ante sus puertas [125].

§ 35. No se debe hacer la guerra sino en vistas a la paz, de suerte que, terminada la guerra, se depongan las armas. Una vez tomadas las ciudades por derecho de guerra y sometido el enemigo, se deben fijar, pues, unas condiciones de paz. Su objetivo será que las ciudades tomadas no exijan una guarnición permanente, sino que o bien se conceda al enemigo que, tras aceptar un tratado de paz, las rescate por un precio o que (si, de esa forma, siempre subsistiría un temor por la espalda, debido a la situación estratégica del lugar) se las destruya totalmente y se lleven sus habitantes a otra parte [126].

§ 36. No estará permitido que el rey contraiga matrimonio con ninguna extranjera [127], sino que sólo puede tomar por esposa a una de sus consanguíneas o ciudadanas. A condición, sin embargo, si toma a una simple ciudadana, de que los parientes naturales de su esposa no puedan desempeñar ningún cargo estatal [128].

§ 37. El Estado debe ser indivisible. Por tanto, si el rey hubiera tenido varios hijos, le sucederá el primogénito. Pero jamás se permitirá que se divida entre ellos el Estado, ni que se entregue a todos o a algunos indiviso. Y mucho menos que pueda dar parte del Estado como dote a una hija, ya que por razón ninguna se admitirá que las hijas lleguen a heredar el Estado [129].

---

125 Cfr. nota 106 y § 10.
126 Pese a lo dicho en la nota 68, lo primero que ofrece Spinoza a los vencidos, es un tratado de paz; cfr. IX, 13.
127 Cfr. VII, 24.
128 Cfr. nota 99.
129 Cfr. VII, 25 (el Estado no es propiedad del rey); XI, 4 (exclusión de las mujeres del gobierno).

§ 38. Si el rey hubiera muerto sin dejar hijos varones, hay que tener por heredero del Estado a su pariente natural más próximo, a menos que éste hubiera tomado por esposa a una extranjera y no quisiera repudiarla [130].

§ 39. Por lo que respecta a los ciudadanos, es evidente, *por el § 5 del capítulo III,* que cada uno de ellos [307]
tiene que obedecer todas las órdenes o edictos del rey promulgados por el Consejo General *(véase sobre esta condición los §§ 18 y 19 de este capítulo),* aunque crea que son totalmente absurdos, o con derecho será obligado a ello [131].

Tales son los fundamentos sobre los que se debe levantar el Estado monárquico, si ha de ser estable, como demostraremos en el capítulo siguiente.

§ 40. En lo que concierne a la religión, no se podrá edificar ni siquiera un templo a expensas de las ciudades. No se fijará derecho alguno acerca de las opiniones, a menos que sean sediciosas y destruyan los fundamentos de la sociedad. Aquellos, pues, a quienes se permita ejercer públicamente su religión, si quieren tener templo, que lo construyan a sus expensas. El rey, en cambio, tendrá en palacio una capilla personal para practicar la religión de la que es adicto [132].

---

130 Cfr. § 20.
131 Cfr. nota 58.
132 Cfr. notas 6, 16, 66; VIII, 46.

[307] § 1. Después de haber explicado los fundamentos del Estado monárquico, he decidido demostralos aquí metódicamente. Para ello hay que señalar, en primer lugar, que no contradice de ningún modo a la práctica el que se establezcan derechos tan firmes que ni el mismo rey los pueda abolir. Los persas, por ejemplo, solían rendir culto a sus reyes como a dioses y, sin embargo, esos mismos reyes no tenían potestad de revocar los derechos una vez establecidos, como consta por *Daniel,* 6 [133]. Y nunca, que yo sepa, se elige un monarca sin estipular condición alguna. Aún más, eso no contradice ni a la razón ni a la obediencia absoluta que se debe al rey. Efectivamente, los fundamentos del Estado han de ser tenidos por decretos eternos del rey, hasta el punto que sus ministros le obedecen plenamente, aun cuando se nieguen a cumplir sus órdenes, en caso que les mande hacer algo que repugne a los fundamentos del Estado [134].

---

[133] *Daniel,* 6, 16.

[134] Se trata de demostrar las bases de la monarquía constitucional, expuestas en el capítulo precedente (cfr. IV, 6, y nota 79).

Podemos explicarlo claramente con el ejemplo de Ulises. Los compañeros de Ulises cumplían el mandato de éste, cuando se negaron a desatarlo, mientras estaba atado al mástil de la nave y arrobado por el canto de las sirenas, pese a que él se lo mandaba en medio de múltiples amenazas. Y se atribuye a su prudencia que, después, haya dado las gracias a sus compañeros por haberse atenido a su primera intención. Siguiendo este ejemplo de Ulises, también los reyes suelen amonestar a los jueces de que hagan justicia sin miramientos a nadie, ni siquiera al mismo rey, si en algún caso especial les ordenara algo que les consta ir contra el derecho establecido [135]. Los reyes, en efecto, no son dioses, sino hom- [308]
bres, que se dejan a menudo engañar por el canto de las sirenas. De ahí que, si todo dependiera de la inconstante voluntad de uno, no habría nada fijo. Por eso, para que el Estado monárquico sea estable, hay que establecer que todo se haga, sin duda, según el decreto del solo rey, es decir, que todo derecho sea la voluntad del rey explicada; pero no que toda voluntad del rey sea derecho *(véase sobre esto los §§ 3, 5 y 6 del capítulo precedente).*

§ 2. Hay que señalar, además, que, a la hora de sentar las bases de la monarquía, se deben tener muy en cuenta los afectos humanos y que no basta haber mostrado qué conviene hacer, sino, ante todo, cómo se puede lograr que los hombres, ya se guíen por la pasión [136], ya por la razón, acepten los derechos como válidos y estables. Pues, si los derechos estatales o la libertad pública sólo se apoyan en el débil soporte de las leyes, no sólo no tendrán los ciudadanos ninguna seguridad de alcanzarla, *como hemos probado en el § 3 del capítulo anterior,* sino que incluso irá a la ruina. Porque una cosa es cierta: que ninguna sociedad es más desdichada

---

[135] Cfr. Homero, *Odisea,* XII, 156 ss.

[136] Pese a lo dicho en nota 5, cuando «affectus» se opone a *razón,* preferimos traducir por *pasión.*

que la que inicia su decadencia, a menos que, en un abrir y cerrar de ojos, caiga y se precipite en la esclavitud (lo cual parece imposible). Por eso también los súbditos ganarían mucho más transfiriendo todos sus derechos a uno, que estipulando unas condiciones vagas e inútiles o inválidas de libertad y abriendo así a sus sucesores el camino hacia la más cruel esclavitud [137]. No obstante, si demuestro que los fundamentos del Estado monárquico, que he expuesto en el capítulo precedente, son estables y no pueden ser destruidos sin provocar indignación en la mayor parte de la multitud armada [138], y que de ellos se sigue la paz y la seguridad para el rey y para la multitud; y si los deduzco de la naturaleza humana común, nadie podrá dudar que esos fundamentos son los mejores y verdaderos, *como consta por el § 9 del capítulo III y por los §§ 3 y 8 del capítulo anterior.* Que son realmente así, lo demostraré lo más brevemente posible.

§ 3. Es cosa de todos admitida que el deber de quien detenta el poder estatal, es conocer en cada momento la estructura y situación del Estado, velar por el bienestar de todos y hacer lo que es útil a la mayor parte de los súbditos. Ahora bien, uno solo es incapaz de examinarlo todo y de tener siempre su mente atenta y dispuesta a la reflexión, aparte de que la enfermedad, la vejez u otras causas le impiden a menudo dedicarse a los asuntos públicos. De ahí que sea necesario que el monarca tenga consejeros que conozcan el estado de las cosas,
[309] ayuden al rey con sus consejos y le sustituyan con frecuencia. A condición que con ello se consiga que el Estado o sociedad conste siempre de una y la misma alma *(mens)* [139].

---

137 La imprecisión y el secreto son los grandes enemigos del Estado spinoziano; VI, 5; VII, 27; VIII, 29.

138 Cfr. nota 65.

139 En esta obra Spinoza usa 43 veces el término «mens» y 30 veces el término «animus». Nosotros traducimos éste por *alma* y aquél, preferentemente, por *mente*. Pero conviene señalar que

§ 4. Pero la naturaleza humana es de tal índole, que cada uno busca con sumo ardor su utilidad personal y estima que los derechos más equitativos son los necesarios para conservar y aumentar sus intereses, mientras que sólo defiende la causa ajena en la medida en que, de esa forma, afianza su propio bien. De donde se deriva que hay que elegir como consejeros a aquellos cuyas propiedades y utilidad dependen del bien común y de la paz de todos. Resulta claro, pues, que, si se eligen algunos de cada sector o clase de ciudadanos, la utilidad de la mayoría de los súbditos coincidirá con lo que obtenga la mayoría de votos en este Consejo [140]. Es cierto que este Consejo, al estar compuesto por tan elevado número de ciudadanos, deberá incluir muchos de muy escaso talento. Pero también lo es que todo el mundo es lo suficientemente perspicaz y astuto en los asuntos que ha tratado largo tiempo con pasión. De ahí que, si sólo se eligen aquellos que han llevado sus negocios sin infamia hasta los cincuenta años de edad, estarán capacitados para poder aconsejar sobre lo relativo a sus asuntos, especialmente si, en los temas de mayor importancia, se les da tiempo para pensar [141]. Aparte de que tampoco se puede evitar que un Consejo que conste de un número reducido, no incluya miembros de escaso talento. Antes al contrario, su mayoría son hombres de este tipo, ya que, en ese caso, cada uno se esfuerza en tener por compañeros a estúpidos, que están pendientes de sus labios, cosa que no acontece en los grandes Consejos.

§ 5. Es cierto, por otra parte, que todo el mundo prefiere mandar a ser mandado. Pues nadie cede voluntariamente el Estado a otro, como bien dice Salustio en su primer discurso a César [142]. Está claro, pues, que nun-

---

la única vez que utiliza el término «anima» (X, 9, 357/8 ss.), le da el mismo sentido que diera, en otro lugar, a «mens» (IV, 1, 291/29 ss.), a saber, derecho del Estado.

140 Cfr. notas 103 y 116.

141 Cfr. VI, 21, y XI, 3. Actitud claramente democrática.

142 Se refiere a: *Ad Caesarem senem de ordinanda republica*

ca una multitud completa entregará a varios o a uno su derecho, si logra el acuerdo entre sus miembros y que las controversias, tan frecuentes en las magnas asambleas [143], no degeneren en sediciones. Por consiguiente, la multitud sólo transfiere libremente al rey aquello que no puede, por sí misma, mantener en su poder, es decir, la solución de las controversias y la rapidez de las decisiones.

[310] Efectivamente, elegir, como se hace con frecuencia, a un rey con fines bélicos, porque los reyes dirigen con mucho más éxito la guerra, es una auténtica tontería, ya que, para mejor hacer la guerra, se hacen esclavos en la paz. Si es que cabe hablar de paz en un Estado en el que, sólo a causa de la guerra, se ha entregado a uno la suprema potestad, y es principalmente en la guerra donde éste puede manifestar su virtud personal y lo que en él tienen los demás. Por el contrario, la característica principal del Estado democrático consiste en que su virtud es mucho más eficaz en la paz que en la guerra [144].

Pero, cualquiera que sea la causa por la que se elige rey, él solo no puede, como ya dijimos, conocer qué es útil al Estado. Al contrario, para esto es necesario, *como hemos dicho en el § precedente,* que tenga a varios ciudadanos de consejeros. Y, como no podemos siquiera pensar que quepa imaginar algo acerca de un asunto, que escape al consejo de tan gran número de hombres, se sigue que es imposible que, aparte de las opiniones que este Consejo eleva al rey, exista alguna conducente al bienestar del pueblo. Por tanto, como la salvación del pueblo es la suprema ley o el supremo derecho del rey, se sigue que el derecho del rey consiste en elegir una de las opiniones ofrecidas por el Consejo y no tomar una de-

oratio (obra anónima, pero contenida en las obras de Salustio, Leiden, 1665). La frase falta en *Nagelate Schriften.*

143 El texto dice «magnis Conciliis» (ver nota 101).

144 La crítica de Spinoza a la monarquía absoluta no es menos tajante que la de Locke, *E. gob. civil,* II, § 13; VII, § 90-3; cfr. *supra,* nota 86. La línea 300/4 («sólo a causa de la guerra ...y es») falta en los *Nagelate Schriften.* ¿Posible alusión a la caída de Jan de Witt?

cisión o emitir una opinión contra el sentir de todo el Consejo *(véase el § 25 del capítulo anterior)* [145]. Ahora bien, si se hubiera de elevar al rey todas las opiniones expuestas en el Consejo, podría suceder que el rey favoreciera siempre a las ciudades menores, por tener menos votos. Pues, aunque el reglamento del Consejo determine que se transmitan las opiniones sin indicar el nombre de sus autores, nunca se podrá evitar la posibilidad de que se descubra alguno. Por eso, es necesario establecer que se dé por inválida aquella opinión que no haya obtenido, al menos, cien votos. Las ciudades mayores deberán defender este derecho con todas sus fuerzas [146].

§ 6. Si no fuera por mi deseo de brevedad, mostraría otras grandes ventajas de este Consejo. Aludiré, no obstante, a una que es de suma importancia, a saber, que no hay mayor acicate para la virtud que el que todos puedan esperar alcanzar este máximo honor. Pues, como he probado detenidamente en mi *Etica,* la gloria ejerce un enorme atractivo sobre todos nosotros [147].

§ 7. Más todavía, no cabe duda que la mayor parte de este Consejo nunca podrá abrigar la idea de hacer la guerra, sino que sentirá un profundo afán y amor por la paz. Pues, además de que la guerra les traerá siempre el [311] temor de perder sus bienes junto con la libertad, deben pagar nuevos impuestos para llevarla a cabo. Aparte de que sus hijos y parientes, dedicados a las tareas domésticas, se verán forzados a empuñar con ardor las armas para la guerra e ir al combate, de donde no traerán a sus casas más que inútiles cicatrices [148]. Ya que, *como hemos dicho en el § 31 del capítulo anterior,* a los soldados no hay

145 Cfr. notas 101, 105-6.

146 Pese a lo dicho en VI, 25 (ver nota 103), el Consejo Real no sólo representa a las familias, sino también a las ciudades; cfr. VIII, 25.

147 Cfr. *Etica,* III, 29; ap., def. af. 30.

148 La última expresión, casi literalmente, en: Q. Curcio (nota 91), VIII, 7, 11.

que darles paga alguna y, *según consta por el § 10 del mismo capítulo,* el ejército debe estar formado por ciudadanos, y nadie más.

§ 8. Otro elemento que desempeña un importante papel en favor de la paz y la concordia, es que ningún ciudadano posea bienes inmuebles *(véase el § 12 del capítulo precedente).* De ahí que los peligros derivados de la guerra son casi iguales para todos. En efecto, el afán de lucro hará que todos se dediquen al comercio o se presten mutuamente el dinero, si, como hicieron antaño los atenienses, se da una ley que prohiba a los particulares prestar dinero a interés, excepto a los habitantes del país [149]. Por lo cual tendrán que gestionar negocios que o bien son interdependientes o bien requieren los mismos medios para tener éxito. En consecuencia, la mayor parte de este Consejo tendrá casi siempre la misma opinión acerca de los asuntos comunes y de las artes de la paz [150]. Pues, *como hemos dicho en el § 4 de este capítulo,* cada uno sólo defiende la causa de otro en tanto en cuanto cree afianzar con ello sus intereses.

§ 9. Que nadie abrigará jamás la idea de corromper este Consejo con regalos, no cabe ni dudarlo. Pues, aunque alguno, en tan elevado número de hombres, consiga ganarse a éste o aquél, no conseguirá absolutamente nada. Ya que, como hemos dicho, la opinión que no haya alcanzado, al menos, cien votos, es inválida [151].

§ 10. Por otra parte, si consideramos los comunes afectos de los hombres, veremos fácilmente que, una vez establecido este Consejo, no se podrá disminuir el número de sus miembros. Todos, en efecto, son fuertemente atraídos por la gloria y no hay nadie, que tenga un cuerpo sano, que no espere prolongar su vida hasta una pro-

[149] Alude a la legislación de Solón en ese sentido.
[150] Cfr. notas 89 y 116.
[151] Cfr. VI, 25; VII, 5, fin, y nota 102.

vecta senectud. De ahí que, si calculamos el número de los que llegan a los cincuenta o sesenta años y tenemos en cuenta, además, el elevado número de consejeros que se elige cada año, veremos que apenas si habrá ninguno, entre los que portan armas, que no acaricie fuertes espe- [312]
ranzas de alcanzar tal dignidad. Todos defenderán, pues, con todas sus fuerzas este derecho del Consejo. Porque hay que advertir que la corrupción, cuando no se filtra poco a poco, es fácil de prevenir. Ahora bien, es más fácil de concebir y se logra sin tantas envidias que se elija un número menor de consejeros de cada familia, que sólo de unas pocas o que ésta o aquélla sean excluidas de tal elección. Por consiguiente *(por el § 15 del capítulo anterior),* no se puede disminuir el número de consejeros, a menos que se suprima la tercera, cuarta o quinta parte de ellos. Ese cambio, sin embargo, es demasiado grande y, por lo mismo, completamente extraño al modo ordinario de proceder. Por lo demás, no hay que temer demora o negligencia en la elección de dicho Consejo, ya que él mismo suple ese posible fallo *(véase el § 16 del capítulo anterior).*

§ 11. Así, pues, el rey, bien porque le guía el miedo a la multitud o porque quiere ganarse a la mayor parte de la multitud armada, bien porque su generosidad le lleve a velar por el bienestar público, siempre ratificará aquella opinión que haya obtenido mayor número de votos, es decir *(por el § 5 de este capítulo),* la que es más útil para la mayor parte del Estado, o procurará conciliar, en la medida de lo posible, las opiniones discrepantes que le hubieran sido trasladadas por el Consejo, a fin de ganarse a todos. Empleará todas sus facultades para conseguirlo, a fin de que todos comprueben, tanto en la paz como en la guerra, qué consiguen con él y con él solo. Por consiguiente, el rey será más independiente y tendrá más poder, cuando más vele por el común bienestar de la colectividad [152].

[152] Cfr. nota 145.

§ 12. El rey, en efecto, no puede por sí solo controlar a todos por el miedo. Por el contrario, su poder se apoya, como hemos dicho, en el número de soldados y, sobre todo, en su virtud y fidelidad. Ahora bien, la fidelidad entre los hombres sólo es constante, en cuanto que éstos se unen por necesidad, sea ésta digna o indigna. De donde resulta que los reyes incitan a los soldados con más frecuencia que los reprimen, y suelen disimular más sus vicios que sus virtudes. Y, las más de las veces, para someter a los mejores, buscan y aceptan a los perezosos y corrompidos por el desenfreno, les ayudan con dinero o con favores, les estrechan la mano, les cubren de besos y hacen todo tipo de servilismos por dominarles [153].

Así, pues, para que los ciudadanos sean más apreciados que nadie por el rey y permanezcan autónomos cuanto el estado político o la equidad lo permiten, es necesa-
[313] rio que el ejército conste de sólo ciudadanos y que también éstos sean sus consejeros. Y, al revés, los ciudadanos están totalmente subordinados y ponen las bases de una guerra sin fin, tan pronto consienten que se contraten soldados mercenarios, cuyo negocio es la guerra y cuya fuerza se muestra más que nunca en las discordias y sediciones [154].

§ 13. Que los consejeros del rey no deban ser elegidos con carácter vitalicio, sino por tres, cuatro o cinco años, como máximo, se desprende *del § 10 de este capítulo,* así como de lo dicho *en el § 9 de este mismo capítulo.* Pues, si se los eligiera de por vida, la mayor parte de los ciudadanos apenas si podría concebir esperanza alguna de alcanzar tal honor, por lo que se produciría una gran desigualdad entre los ciudadanos y, con ella, la envidia y las continuas críticas y, en fin, las sediciones, cosas que, por cierto, no disgustarían a los reyes ávidos de mando. En ese caso, además, los consejeros se permi-

153 Las tres últimas expresiones son una cita literal de Tácito, *Historias,* I, 36. Spinoza ridiculiza a los reyes absolutistas de su tiempo.

154 Cfr. VII, 17.

tirían todo tipo de arbitrariedades, ya que, eliminado el temor a sus sucesores, el rey no se les opondría en nada. En efecto, cuanto más envidiados sean de sus conciudadanos, más se adherirán al rey y más dispuestos estarán a adularle.

Más aún, un intervalo de cinco años también parece excesivo, ya que no parece tan imposible que en ese espacio de tiempo una notable parte del Consejo (por muy numeroso que sea) sea corrompida con regalos o favores. De ahí que todo funcionará con mayores garantías, si cada año cesan dos consejeros de cada familia y son reemplazados por otros dos (si es que debe haber cinco de cada familia), excepto el año en que cesa el experto en derecho de una familia y se elige a otro en su puesto [155].

§ 14. Por otra parte, ningún rey puede prometerse mayor seguridad que el que reina en una sociedad así. Pues, aparte de que un rey al que sus soldados no quieren defender, perece al instante, está claro que el máximo peligro siempre viene a los reyes de aquellos que están a su lado. Por eso, cuanto menor sea el número de consejeros y más poderosos, por tanto, sean éstos, mayor peligro tiene el rey de que su autoridad pase a manos de otro. Y así, lo que más aterró a David, fue que su consejero Aquitofel eligiera el partido de Absalón [156].

Añádase a ello que, si toda la potestad hubiera sido transferida a uno solo, es mucho más fácil que ésta pueda ser pasada a otro. En efecto, dos simples soldados se encargaron de transferir el Estado romano y lo transfirieron *(Tácito, Historias,* libro I) [157]. [314]

No mencionaré aquí las artes y hábiles ardides con que los consejeros deben cuidarse de no ser víctimas de la envidia, pues son demasiado conocidas. Nadie que lea la

155 Spinoza supone que se eligen cinco consejeros por cada familia (ver nota 100), uno de ellos jurisperito, y que su mandato sólo dura tres años (VI, 15).

156 Cfr. TTP, V, pp. 78/32 s.; 2 *Samuel,* 15, 31-4.

157 Cfr. Tácito, *Historias,* I, 25; TTP, XVII, 201, nota marginal 35.

historia, puede ignorar que, con demasiada frecuencia, la fidelidad ha provocado la caída de los consejeros [158]. Su propia seguridad les aconseja, pues, ser hábiles y no leales. En cambio, si los consejeros son tan numerosos, que no puedan confabularse para un mismo crimen, y son todos iguales entre sí y no desempeñan ese oficio más de cuatro años, no tienen por qué suscitar temor al rey, a menos que éste intente privarles de libertad, ya que con ello ofendería a todos los ciudadanos. Porque (como muy bien señala Antonio Pérez) [159] el ejercicio de un poder absoluto es muy peligroso para el príncipe, muy odioso para los súbditos y contrario a las leyes, tanto divinas como humanas, como lo prueban innumerables ejemplos [160].

§ 15. Aparte de éstos, en el capítulo precedente hemos establecido otros fundamentos del Estado monárquico, de los que se deriva una sólida garantía de que el príncipe consiga el poder, y los ciudadanos, la libertad y la paz. Pues he querido demostrar, en primer término, lo relativo al Consejo supremo por ser lo de mayor trascendencia. A continuación, desarrollaré el resto en el orden allí seguido.

§ 16. No cabe duda que los ciudadanos son tanto más poderosos y, por tanto, más autónomos, cuanto que poseen ciudades mayores y mejor defendidas. Porque, cuanto más seguro está el lugar donde viven, mejor pue-

[158] Véase lo que se dice más adelante de los Secretarios: VIII, 44, pp. 344/20 ss.

[159] Tanto Gebhardt (núm. 9) como Francès (núm. 6) confunden al Antonio Pérez (1534-1611), secretario de Felipe II y autor de *Las obras y relaciones* que Spinoza poseía en su biblioteca (ed. 1644), con otro Antonio Pérez (Alfaro, 1583-Lovaina, 1672), que se fue de pequeño a los Países Bajos, se doctoró en Lovaina en 1616, donde fue profesor de Derecho desde 1619, y que es el autor de *Ius publicum quo arcana et iura principum exponuntur* (Francfort, 1668), citado varias veces por Gebhardt: pp. 192/108; 193/116; 197/149, 153; 200/173.

[160] H. Méchoulan (núm. 105), pp. 449-53, piensa que Spinoza sintetiza así ideas del secretario de Felipe II.

den defender su libertad o temer menos al enemigo, exterior o interior. Es cierto, además, que los hombres tanto mejor velan naturalmente por su seguridad, cuanto más poderosos son por sus riquezas. Por el contrario, las ciudades que necesitan del poder de otro para conservarse, no tienen un derecho igual que éste, sino que están bajo su dominio en la medida en que necesitan de su poder [161]. *En el capítulo II* hemos demostrado, en efecto, que el derecho sólo se define por el poder [162].

§ 17. Por este mismo motivo, a saber, para que los ciudadanos conserven su autonomía y defiendan su libertad, el ejército debe constar de sólo ciudadanos, sin excluir a ninguno. En efecto, el hombre armado es más autónomo que el desarmado *(véase el § 12 de este capítulo)*, y aquellos ciudadanos que han entregado a otro las armas y le han confiado la defensa de las ciudades, le han entregado sencillamente su derecho y se confían plenamente a su fidelidad. Añádase a ello la avaricia humana, que es la que más arrastra a la mayoría. Pues es imposible enrolar en filas a soldados mercenarios sin ha- [315]
cer grandes gastos, y difícilmente pueden los ciudadanos soportar los impuestos necesarios para sostener a un ejército ocioso.

Que no se debe elegir a nadie para que mande a todo el ejército o a gran parte del mismo, a no ser por un año, como máximo, y en caso de necesidad [163], lo saben todos cuantos han leído la historia, tanto sagrada como profana. La razón, por su parte, nada enseña más claramente que esto. Pues es obvio que es la fortaleza del Estado, lo que se confía a quien se le da tiempo suficiente para conquistar la gloria militar y elevar su nombre por encima del rey o para ganarse la lealtad del ejército mediante la generosidad, la liberalidad y las demás artes con que acostumbran los jefes a buscar la sumisión ajena y la supremacía propia.

[161] Cfr. VI, 9.

[162] Cfr. II, 3-5.

[163] Cfr. nota 96, y VIII, 9, 327/34 s.

Finalmente, para mayor seguridad de todo el Estado, he añadido que esos jefes del ejército deben ser elegidos de entre los consejeros del rey o de quienes han desempeñado dicho oficio, es decir, de entre aquellos hombres que han llegado a esa edad en que se suele preferir lo antiguo y seguro a lo nuevo y peligroso.

§ 18. He dicho que hay que distribuir a los ciudadanos por familias y elegir de cada una igual número de consejeros, a fin de que las ciudades mayores tengan mayor número de consejeros, en proporción al de ciudadanos, y que puedan emitir, como es justo, más votos. En efecto, el poder del Estado y, por lo mismo, su derecho debe ser medido por el número de ciudadanos. Y no creo que, para mantener esta igualdad entre los ciudadanos, se pueda excogitar medio mejor, pues todos los hombres son de tal naturaleza, que cada uno quiere ser adscrito a su propio género y ser diferenciado de los demás por su estirpe [164].

§ 19. Además, nada hay en el estado natural que menos pueda cada uno reclamar y hacer suyo, que el suelo y cuanto está tan adherido a él, que jamás puede uno esconderlo ni transportarlo a donde quiera. De ahí que el suelo y cuanto a él va unido de dicha forma, es lo primero que pertenece al derecho público de la sociedad, es decir, de aquellos que pueden reclamarlo con sus fuerzas unidas o de aquel al que todos entregaron esa potestad [165]. Por consiguiente, el suelo y cuanto va a él unido, debe ser de tal estima entre los ciudadanos, cual es indispensable para que puedan afincarse en tal lugar y defender el derecho común o libertad. Por lo demás, *en el § 8 de este capítulo* hemos explicado qué ventajas sacará necesariamente de ahí la sociedad.

[164] Cfr. nota 94.
[165] El argumento de Spinoza no parece decisivo, ya que él mismo admite propiedad del suelo en la aristocracia; VIII, 10; cfr. Locke, *E. gob. civil,* V, §§ 30-4: uno puede poseer tierra en la medida en que la puede trabajar, etc.

§ 20. Para que los ciudadanos sean lo más iguales [316]
posible, condición primordial en la sociedad, no se habrá de tener por nobles más que a los que desciendan del rey. Ahora bien, si estuviera permitido que todos los descendientes del rey se casaran y tuvieran hijos, su número crecería excesivamente con el paso del tiempo y no sólo serían una carga para el rey y para todos, sino que resultarían muy temibles. Porque los hombres que tienen mucho ocio, suelen maquinar crímenes. De ahí que los reyes suelen decidirse a hacer la guerra por culpa de los nobles, ya que, cuando están cercados de nobles, tienen más seguridad y tranquilidad en la guerra que en la paz [166]. Pero, como esto es bastante claro, lo paso por alto, así como lo dicho *desde el § 15 al § 27 del capítulo precedente;* pues lo principal ya queda demostrado en este capítulo y el resto es por sí mismo evidente.

§ 21. También resulta claro para todos que los jueces deben ser tan numerosos, que sea imposible a un particular corromper con regalos a gran parte de ellos, como también que los votos no deben emitirse públicamente, sino en secreto, y que merecen el premio de su trabajo. Suele, sin embargo, suceder que los jueces reciban un sueldo anual, y por eso no se apresuran mucho a resolver los pleitos y, a menudo, no se pone fin a los interrogatorios. Por otra parte, cuando la confiscación de bienes constituye un ingreso para los reyes, es frecuente que no se mire en las investigaciones a lo justo o verdadero, sino a la magnitud de las riquezas, que las delaciones estén a la orden del día y que sean los más ricos su presa preferida. Y estas prácticas graves e intolerables, sólo explicables por la necesidad de las armas, se mantienen incluso en la paz [167]. Por el contrario, la avaricia de los jueces que son nombrados, a lo sumo, por dos o tres años, queda moderada por el miedo a sus sucesores. Por no mencionar que los jueces no pueden tener bienes inmuebles, sino que, para obtener beneficios, deben entregar su di-

[166] Cfr. *supra,* § 14.
[167] Cita de Tácito, *Historias,* II, 84; véase nota 116.

nero a sus conciudadanos, por lo que se ven forzados a velar por ellos, más que a tenderles trampas. Sobre todo, si los mismos jueces son, como dijimos, muy numerosos.

§ 22. En cuanto al ejército, hemos dicho que no se le debe asignar estipendio alguno, ya que el máximo galardón del ejército es la libertad. En el estado natural, en efecto, cada uno se esfuerza cuanto puede, por el solo amor a la libertad, por defenderse y no espera otro premio a su virtud bélica que su propia autonomía. Ahora bien, en el estado político, todos los ciudadanos en conjunto deben ser considerados como un hombre en el estado natural; por tanto, mientras luchan todos por dicho estado, velan y trabajan por sí mismos. En cambio,
[317] los consejeros, los jueces, los pretores, etc., trabajan más por otros que por sí, y, por tanto, es justo que se les conceda un premio por su trabajo. Aparte de que, en la guerra, no puede existir más noble ni más fuerte acicate para la victoria, que la imagen de la libertad.

Por el contrario, si sólo una parte de los ciudadanos es destinada al ejército, será necesario que también se les asigne un sueldo fijo. En consecuencia, el rey los apreciará más que al resto *(como hemos probado en el § 12 de este capítulo),* entiéndase a unos hombres que sólo conocen el arte de la guerra y que, en la paz, a causa de su excesivo ocio, se dejan corromper por la comodidad, y que, al carecer de fortuna familiar, no piensan, finalmente, más que en rapiñas, discordias intestinas y guerras. De ahí que podemos afirmar que semejante Estado monárquico es, en realidad, un estado de guerra y que sólo el ejército goza de libertad, mientras que los demás son esclavos.

§ 23. Lo que hemos dicho *en el § 32 del capítulo precedente,* sobre la admisión de los peregrinos en el número de ciudadanos, creo que es evidente por sí mismo.

Creo, además, que nadie duda que quienes son parientes directos del rey, deban estar lejos de él y ocuparse en asuntos, no de guerra, sino de paz. Eso les reportará a ellos gloria y al Estado paz. Aunque ni siquiera esto les

pareció bastante seguro a los tiranos de los turcos, hasta el extremo que constituye para ellos una religión matar a todos los hermanos[168]. Nada extraño; porque cuanto más incondicionalmente se ha transferido a uno el derecho del Estado, más fácil resulta *(como hemos probado con un ejemplo en el § 14 de este capítulo)* pasarlo de uno a otro. Por el contrario, está fuera de duda que el Estado monárquico, tal como aquí lo concebimos, es decir, en el que no existe ningún soldado mercenario, garantizará suficientemente, del modo indicado, la seguridad del rey.

§ 24. Tampoco puede nadie dudar de cuanto hemos dicho *en los §§ 34 y 35 del capítulo anterior.* En concreto, que el rey no deba tomar por esposa a una extranjera, es fácil de demostrar. Porque, en primer lugar, dos sociedades, aunque estén vinculadas por una alianza, permanecen en estado de hostilidad *(por el § 14 del capítulo III).* De ahí que hay que velar, ante todo, porque no estalle la guerra por cuestiones familiares del rey. Por otra parte, las controversias y disensiones surgen principalmente de la sociedad creada con el matrimonio. Además, las diferencias entre dos sociedades suelen resolverse por el derecho de guerra. De todo ello se sigue que resulta catastrófico para un Estado el asociarse muy estrechamente con otro.

De ello tenemos un calamitoso ejemplo en la Escritura. [318]
En efecto, tras la muerte de Salomón, que había tomado por esposa a una hija del rey de Egipto, su hijo Roboán hizo una desventurada guerra a Susac, rey de los egipcios, al que quedó totalmente sometido[169]. Por otra parte, el matrimonio de Luis XIV, rey de Francia, con la hija de Felipe IV, dio origen a una nueva guerra[170]. Ejemplos como éstos se leen muchísimos en las historias.

---

168 Algo similar se dice más adelante de las amazonas: XI, 4, 360/4 ss.

169 Cfr. *1 Reyes,* 14, 25-6; *2 Paralipómenos,* 12, 2-9.

170 Se refiere a la Guerra de devolución (1667-8), por la que Luis XIV reclamaba para su esposa María Teresa de Austria,

§ 25. La forma del Estado debe mantenerse siempre la misma y, por tanto, el rey debe ser uno solo y del mismo sexo, y el Estado indivisible. En cuanto a lo que he dicho, que el derecho de suceder al rey lo tiene su hijo mayor o, si el rey no tiene hijos, su pariente directo más próximo, está claro *por el § 13 del capítulo precedente* y porque la elección del rey, al hacerla la multitud, debe ser, en la medida de lo posible, eterna. De lo contrario, será inevitable que el poder del Estado pase con frecuencia a la multitud, lo cual supone un cambio radical y, por lo mismo, sumamente peligroso [171].

Quienes sostienen que el rey, por ser señor del Estado y poseerlo con derecho absoluto, puede entregarlo a quien quiera y elegir por sucesor a quien quiera, y que, por consiguiente, el hijo del rey es por derecho heredero del Estado, están claramente equivocados. En efecto, la voluntad del rey sólo tiene fuerza de derecho mientras mantiene la espada de la sociedad, puesto que el derecho del Estado se determina por su solo poder. De ahí que el rey puede sin duda renunciar al reino, pero no entregar el Estado a otro, a menos que consienta en ello la multitud o su parte más fuerte [172].

Para que esto se entienda mejor, hay que advertir que los hijos no son herederos de sus padres por derecho natural, sino por derecho civil, puesto que sólo en virtud del poder de la sociedad es posible que cada particular sea dueño de algunos bienes. Por eso, el mismo poder o derecho que da validez a la voluntad de alguien que dispone de sus bienes, hace que esa misma voluntad siga

---

hija de Felipe IV de España, los Países Bajos españoles (Tournai, Lille...). Ese matrimonio (1660) se había concertado para poner fin a la Guerra de los treinta años (con Francia), en la Paz de los Pirineos (1659).

171 Sería un cambio directo de monarquía a democracia; confróntese TTP, XVIII, pp. 226/25 ss.

172 Cfr. nota 129. Como señala Tierno Galván (núm. 23), la expresión «vel parte eius validiore» es de Marsilio de Padua (*Defensor pacis,* 1324); Truyol (núm. 190), I, pp. 385-8 («valentior pars», «pars principians»...); G. Lagarde (núm. 183), III, pp. 160-269.

teniendo validez después de su muerte, mientras subsista la sociedad. Y ésta es la razón de que, en el estado político, cada uno siga teniendo después de su muerte el mismo derecho que tenía en vida: porque, como hemos dicho, puede disponer de sus bienes, no en virtud de su poder, sino del poder de la sociedad, el cual es eterno.

Ahora bien, la condición del rey es totalmente otra, ya que la voluntad del rey es el mismo derecho civil y el rey es la misma sociedad. Muerto, pues, el rey, ha muerto en cierta medida la sociedad, y el estado político retorna al estado natural. Por tanto, el poder supremo vuelve, por [319] un movimiento natural, a la multitud y ésta, por consiguiente, tiene el derecho de dar nuevas leyes y de abrogar las viejas. Está, pues, claro que nadie sucede con derecho al rey, fuera de aquel que la multitud elija por sucesor o, en el caso de una teocracia, como fue antaño la de los hebreos, aquel a quien elija Dios por un profeta. Esto podríamos deducirlo, además, del hecho de que la espada o derecho del rey es, en realidad, la voluntad de la misma multitud o de su parte más fuerte; o también del hecho de que los hombres dotados de razón nunca renuncian a su derecho hasta el punto de que dejen de ser hombres y sean tratados como ganado. Pero no es necesario desarrollar más este punto [173].

§ 26. Por lo demás, nadie puede transferir a otro el derecho de religión o de rendir culto a Dios. Pero, como este tema lo hemos tratado minuciosamente en los dos últimos capítulos del *Tratado teológico-político,* es superfluo repetirlo aquí [174].

---

173 Spinoza invierte y transforma radicalmente el sentido de la frase, que simboliza el absolutismo de Luis XIV, «l'Etat c'est moi». No Estado *(imperium* o *respublica),* sino sociedad *(civitas* o *multitudo),* es decir, conjunto de ciudadanos; la sociedad no es por el rey, sino el rey por la sociedad. No «derecho político», sino «civil»: la constitución está por encima del rey. Con ello critica que el rey tenga libertad para designar a su sucesor como heredero del reino: contra Hobbes, *Leviatán,* XIX (núm. 182), pp. 280-4.

174 Cfr. TTP, XIX-XX; véase nota 66.

Pienso que con lo anterior he demostrado claramente, aunque con brevedad, los fundamentos del mejor Estado monárquico. Quien quiera examinarlos con cierta atención, comprenderá fácilmente que son coherentes entre sí o, lo que es lo mismo, que dicho Estado es proporcionado. Sólo me queda señalar que yo entiendo aquí por Estado monárquico aquel que es instituido por una multitud libre, por ser la única a la que todo esto puede ser útil. Pues una multitud habituada a otra forma de Estado no podrá suprimir los fundamentos tradicionales de su Estado y cambiar toda su estructura, sin gran peligro de su propia ruina [175].

§ 27. Quizá lo que acabo de escribir, sea recibido con una sonrisa por parte de aquellos que sólo aplican a la plebe los vicios inherentes a todos los mortales. A saber, que el vulgo no tiene moderación alguna, que causa pavor, si no lo tiene [176]; que la plebe o sirve con humildad o domina con soberbia [177], que no tiene verdad ni juicio, etcétera [178]. Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura, y de ahí que digamos a menudo, ante dos que hacen lo mismo, que éste lo puede hacer impunemente y aquél no; no porque sea distinta la acción, sino quien la ejecuta [179].

Lo característico de quienes mandan es la soberbia [180]. Si se enorgullecen los hombres con un nombramiento por un año, ¿qué no harán los nobles, que tienen siempre en sus manos los honores? Su arrogancia, no obstante,

[175] Libertad de los súbditos y seguridad del Estado (y de quien lo representa) van unidas desde el comienzo de este tratado (I, 6, pp. 275/33 s., y notas 43 y 58).
[176] Cita de Tácito, *Anales,* I, 29; cfr. E, IV, 54, esc., 250/16.
[177] Cita de Tito Livio, *Historia de Roma,* XXIV, 25, 8.
[178] Cita de Tácito, *Historias,* I, 32.
[179] Cita de Terencio, *Adelfos,* v. 823 ss.
[180] El texto dice: «dominantibus propria est superbia». En cambio, Calés, por seguir servilmente a Appuhn, que aquí comete un lapsus o errata de imprenta, traduce: «la soberbia es natural en el hombre» (núm. 4, p. 372).

está revestida de fastuosidad, de lujo y de prodigalidad, de cierto encanto en los vicios, de cierta cultura en la necedad y de cierta elegancia en la indecencia. De ahí que, aunque sus vicios resultan repugnantes y vergonzosos, [320]
cuando se los considera uno por uno, que es como más destacan, parecen dignos y hermosos a los inexpertos e ignorantes [181].

Que, por otra parte, el vulgo no tiene moderación alguna y que causa pavor, si no lo tiene, se debe a que la libertad y la esclavitud no se mezclan fácilmente. Finalmente, que la plebe carece en absoluto de verdad y de juicio, no es nada extraño, cuando los principales asuntos del Estado se tratan a sus espaldas y ella no puede sino hacer conjeturas por los escasos datos que no se pueden ocultar. Porque suspender el juicio es una rara virtud [182]. Pretender, pues, hacerlo todo a ocultas de los ciudadanos y que éstos no lo vean con malos ojos ni lo interpreten todo torcidamente, es una necedad supina. Ya que, si la plebe fuera capaz de dominarse y de suspender su juicio sobre los asuntos poco conocidos o de juzgar correctamente las cosas por los pocos datos de que dispone, está claro que sería digna de gobernar, más que de ser gobernada.

Pero, como hemos dicho, la naturaleza es la misma en todos. Todos se enorgullecen con el mando; todos infunden pavor, si no lo tienen. Y por doquier la verdad es a menudo deformada por hombres irritados o débiles [183], especialmente cuando mandan uno o pocos que no miran, en sus valoraciones, a lo justo o verdadero, sino a la cuantía de las riquezas [184].

§ 28. Por lo demás, los soldados pagados, es decir, habituados a la disciplina militar y a soportar el frío y el hambre, suelen despreciar a la masa ciudadana, por ser

[181] Magistral descripción de la superficialidad y corrupción de cierta nobleza, en oposición a una apología de la plebe ignorante.
[182] Cfr. TTP, XX, pp. 240/20 s., y *supra,* nota 137.
[183] Cita de Tácito, *Historias,* I, 1.
[184] Cfr. § 21 y nota 167.

muy inferior a ellos en el asalto por sorpresa o en la lucha abierta en el campo de batalla. Nadie, sin embargo, que tenga una mente sana, afirmará que, por este motivo, un Estado sea más desdichado e inconstante. Por el contrario, quienquiera que sopese equitativamente las cosas, no negará que el Estado más estable es aquel que sólo puede defender lo conseguido y no ambicionar lo ajeno; aquel, por tanto, que pone todo su empeño en evitar por todos los medios la guerra y en mantener la paz [185].

§ 29. Confieso, por otra parte, que resulta casi imposible mantener en secreto los planes de tal Estado. Pero todo el mundo me concederá también que es, con mucho, preferible que los rectos planes del Estado sean descubiertos por los enemigos a que se oculte a los ciudadanos los perversos secretos de los tiranos. Quienes pueden llevar en secreto los asuntos del Estado, tienen a éste totalmente en sus manos y tienden asechanzas a los ciudadanos en la paz, lo mismo que a los enemigos en la guerra. Nadie puede negar que el silencio es con frecuencia útil al Estado; pero nadie probará jamás que dicho Estado no pueda subsistir sin él. En cambio, confiar a
[321] alguien el Estado sin condición alguna y, al mismo tiempo, conseguir la libertad, es totalmente imposible. Es, pues, una estupidez querer evitar un pequeño perjuicio con el sumo mal. Ahora bien, ésta es la única cantinela de quienes desean para sí el Estado absoluto: que es del máximo interés para la sociedad que sus asuntos se lleven en secreto, y otras razones por el estilo, las cuales, cuanto más se encubren con la apariencia de la utilidad, más bruscamente estallan en la más dura esclavitud [186].

§ 30. Finalmente, aunque ningún Estado, que yo sepa, ha sido constituido según todas las condiciones por nosotros señaladas, podremos, sin embargo, demostrar por

---

185 Cfr. notas 68, 103, 146.

186 El llamado secreto de Estado convierte a éste en un Estado 'absoluto', en el sentido de monarquía absoluta o personalista (VI, 5), y a los súbditos en esclavos (nota 144). Spinoza se opone, una vez más, a Hobbes, *De cive*, X, 14.

la misma experiencia que ésta es la mejor forma de Estado monárquico, con tal que queramos examinar las causas de la conservación y destrucción de cualquier Estado no bárbaro [187]. Sin embargo, no podríamos hacerlo ahora sin gran molestia para el lector. No quiero, no obstante, pasar en silencio un ejemplo que parece digno de memoria.

Me refiero al Estado de los aragoneses [188], que fueron particularmente fieles a sus reyes y mantuvieron, con igual constancia, inviolables las instituciones del reino. Efectivamente, tan pronto arrojaron de sus cervices el servil yugo de los moros, decidieron elegirse un rey. Mas, como no acabaran de ponerse de acuerdo sobre las condiciones, determinaron consultar el asunto al Sumo Pontífice Romano [189]. Este, actuando efectivamente en esta cuestión como vicario de Cristo, les reprochó que, por no aprender del ejemplo de los hebreos, pidieran con tanta tozudez un rey. Pero les aconsejó que, si no querían cambiar de opinión, no eligieran rey sin haber fijado antes unas normas bien equitativas y acordes con la idiosincrasia de su pueblo. Y la primera era que creasen un Consejo General

---

187 Cfr. TTP, XVII, pp. 201 ss., 205-6 (democracia hebrea).

188 Gebhardt (núm. 9, pp. 194/127), apoyado en las historias de España de Schäffer y de Schirrmacher, sugiere que Spinoza haya podido informarse sobre este punto en D. Saavedra Faxardo, *Corona gótica castellana...* (1658), que él poseía en su biblioteca. No obstante, H. Méchoulan (núm. 105, pp. 449-59) prueba que Spinoza sigue de cerca a A. Pérez (nota 159), aunque ni uno ni otro tendrían especial rigor histórico. A. Pérez (1.ª ed., 1598) cita como fuente a Jer. Zurita, *Anales de la corona de Aragón* (1562-1580) y pudiera fundarse también en Fr. Hotman, *Franco-Gallia* (1573), cuyas ideas habrían pasado, respectivamente, a J. de Blancas (1588) y a H. Languet (1579). Aparte de estas fuentes antiguas, Méchoulan remite a Javier de Quinto, *Discursos políticos sobre la legislación y la historia del antiguo reino de Aragón* (Madrid, 1848). Digamos, de paso, que Saavedra Fajardo no habla del reino de Aragón en esa obra.

189 Dato recogido de A. Pérez (cfr. Méchoulan, núm. 105, pp. 454/106). El texto pudiera aludir al hecho de que el rey de Aragón, Sancho Ramírez (1076-94), colocó bajo la dependencia del papa Alejandro II su reino (1068), acto *personal* que tuvo gran trascendencia histórica (cfr. G. Bleiberg, núm. 176).

que, como los éforos en Esparta, se opusiera a los reyes y tuviera absoluto derecho de resolver los litigios que surgieran entre el rey y los ciudadanos.

Siguiendo, pues, este consejo, establecieron los derechos que les parecieron más equitativos. Su máximo intérprete y, por tanto, juez supremo no sería el rey, sino el Consejo, al que llaman «Los Diecisiete» y cuyo presidente recibe el nombre de «Justicia». Así, pues, este «Justicia» y estos «Diecisiete», elegidos, no por votación, sino a suertes y con carácter vitalicio, tienen el derecho absoluto de reexaminar y de anular todas las sentencias contra cualquier ciudadano, dictadas por los demás Consejos, tanto políticos como eclesiásticos. De suerte que cual-
[322] quier ciudadano tenía derecho a hacer comparecer al rey ante ese tribunal. En un principio tuvieron, además, el derecho de elegir rey y de privarlo de su potestad [190].

Pasados, sin embargo, muchos años, el rey don Pedro, llamado «del Punyalet», logró rescindir este derecho a base de intrigas, concesiones, promesas y todo tipo de recursos. Tan pronto lo consiguió, se cortó la mano con la espada ante todo el pueblo o, lo que creo más probable, se hirió en ella, añadiendo que sólo a costa de la sangre del rey podrían los súbditos elegir a otro. Estableció, no obstante, esta condición: que podrían y pueden tomar las armas contra cualquier fuerza, por la que alguien pretendiera apoderarse del Estado en perjuicio de los súbditos, e incluso contra el mismo rey y contra el príncipe, futuro heredero, si se apoderaran de ese modo

[190] El texto parece aludir con bastante precisión al llamado «Privilegio general» otorgado por el rey Pedro III (1276-85), en las cortes de Zaragoza (1283), a los nobles (ricos-hombres, infanzones, ciudadanos, etc.) de Aragón, Ribagorza, Valencia y Teruel. El rey se comprometía a observar los fueros, a no procesar a nadie de oficio, a convocar anualmente las Cortes y a que el Justicia juzgase todos los pleitos que se llevasen a las Cortes. Ese privilegio quedó ratificado y ampliado por el «Privilegio de la Unión» concedido por Alfonso III (1285-91), por el cual no se podía ejecutar a nadie sin previo juicio del Justicia y de las Cortes de Aragón. A éste, al menos, alude A. Pérez (cfr. G. Bleiberg, núm. 176).

del Estado. Realmente con esta condición no abolieron el derecho precedente, sino que más bien lo corrigieron. Pues, *como hemos probado en los §§ 5 y 6 del capítulo IV*, el rey no puede ser desposeído del poder de gobernar en virtud del derecho civil, sino del derecho de guerra, es decir, que los súbditos sólo pueden repeler su fuerza mediante la fuerza. Aparte de estas condiciones, los aragoneses estipularon otras, que no hacen a nuestro caso [191].

Estas normas, establecidas por unanimidad, permanecieron inviolables por un tiempo increíblemente largo, yendo siempre a la par la fidelidad de los reyes a los súbditos y de los súbditos al rey. Cuando, sin embargo, el reino de Castilla pasó por herencia a Fernando, el primero que fue llamado «el Católico», comenzaron los castellanos a envidiar esta libertad de los aragoneses; de ahí que no cesaran de pedir al mismo Fernando que rescindiera tales derechos. Pero éste, no acostumbrado todavía al poder absoluto, no se atrevió siquiera a intentarlo y contestó a los consejeros: que, aparte de que él había recibido el reino aragonés bajo las condiciones por ellos conocidas y que él había prometido cumplir con todo escrúpulo; y, aparte de que es indigno de un hombre romper la promesa dada, él estaba profundamente convencido de que su reinado sería estable, mientras los motivos de seguridad no fueran mayores para el rey que para los súbditos, de forma que ni el rey predominara sobre los súbditos ni los súbditos sobre el rey; porque, si una de las dos partes llega a ser más poderosa, la parte más débil no sólo intentará recuperar la primitiva igualdad, sino volver contra la otra el dolor del daño recibido [192], de donde se seguiría la ruina de una u otra parte. Nunca

[191] Como sugiere Spinoza, los privilegios, y en concreto el Justicia, se vieron reforzados con Pedro IV, el Ceremonioso (1336-1387), ya que, después de suprimirlos en 1348, tuvo que reconocerlos definitivamente (Cortes de Zaragoza, 1384). El Justicia es intérprete de fueros y leyes, y el mismo rey le consulta en ciertos casos (cfr. Bleiberg, núm. 176).

[192] Creemos se debe leer: «dolorem accepti damni... referre», en vez de «dolore».

admiraría yo bastante estas sabias palabras, si hubieran sido pronunciadas por un rey habituado a mandar a esclavos y no a hombres libres [193].

[323] Conservaron, pues, los aragoneses su libertad después de Fernando, no ya por derecho, sino por gracia de reyes poderosos, hasta Felipe II, quien los sojuzgó con más éxito sin duda, pero no con menor crueldad que a las Provincias Unidas [194]. Y, aun cuando Felipe III parece haber restablecido todo a su primer estado, los aragoneses, llevados la mayoría del ansia de igualar a los más poderosos (pues es necedad dar coces contra el aguijón) y sobrecogidos por el miedo los demás, no mantuvieron de la libertad más que especiosas palabras y normas inútiles [195].

§ 31. Concluimos, pues, que la multitud puede mantener bajo el rey una libertad suficientemente amplia, con tal que logre que el poder del rey se determine por el solo poder de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo. Y ésta ha sido la única regla que yo he seguido al establecer las bases del Estado monárquico.

193 Desde que Fernando el Católico, casado con Isabel en 1469, fue reconocido rey de Castilla (1474), es obvio que en los castellanos surgieran ciertas envidias hacia los privilegios aragoneses. El texto pudiera aludir a las Cortes de Toledo (1480), de carácter centralista para Castilla.

194 Choca la benevolencia de Spinoza con Fernando el Católico (cfr. TTP, III, p. 56 = núm. 177, nota 97), frente a su crudeza con Felipe II (*ibidem,* y nota 416; Ep. 76, p. 318). En parte, aunque sólo en parte, por influencia de A. Pérez, ex secretario del rey prudente, que, justamente huyendo de él, se refugia en Aragón (1590) y se acoge a sus fueros y, en concreto, al «privilegio de la manifestación», por él mismo citado (cfr. Méchoulan, p. 457). Digamos que es en esta época donde hay que situar la alusión de Spinoza al «Consejo de los Diecisiete», que presidía el Justicia; cfr. G. Marañón (núm. 184), pp. 539-49.

195 Añadamos tan sólo que las Cortes de Tarazona en 1592, es decir, inmediatamente después de huir A. Pérez a Francia (10-11-1591), pusieron al Justicia bajo el monarca. No obstante, los fueros y privilegios aragoneses no desaparecieron, como apunta Spinoza, hasta los decretos, llamados de «Nueva Planta», promulgados por el primer rey borbón, Felipe V, entre 1707-11 (Aragón) y 1716 (Cataluña) (cfr. G. Bleiberg, núm. 176).

Que el Estado aristocrático debe constar de un número elevado de patricios; de su excelencia y de que se aproxima más que el monárquico al Estado absoluto y que es, por tanto, más adecuado para conservar la libertad [196].

§ 1. Hasta aquí hemos hablado del Estado monárquico. Ahora comenzamos a explicar de qué forma hay que instaurar el Estado aristocrático para que pueda ser estable. [323]

Hemos dicho que Estado aristocrático es aquel que es detentado, no por uno, sino por varios elegidos de la multitud [197], a los que en adelante llamaremos patricios. (Digo expresamente que *lo detentan varios elegidos.* Porque ésta es la principal diferencia entre este Estado y el democrático: que en el Estado aristocrático el derecho de gobernar sólo depende de la elección, mientras que en el democrático depende, ante todo, de cierto derecho innato o adquirido por fortuna, como explicaremos en su lugar.) De ahí que, aunque [198] en algún Estado toda la

196 Según Francès sería una adición del «editor» (cfr. nota 2).

197 Cfr. II, 17; III, 1; VI, 5.

198 Calés traduce de forma extraña: «cuando en un estado..., no tratándose, por lo tanto..., el estado es aristocrático». Sin duda, por traducir mal a Appuhn: «et ainsi, quand bien même..., dès lors qu'il s'agit...»

multitud fuera admitida en el número de los patricios, siempre que este derecho no sea hereditario ni pase a otro por una ley general, dicho Estado sería, no obstante, plenamente aristocrático; puesto que ninguno es recibi-
[324] do entre los patricios sin que sea expresamente elegido [199].

Ahora bien, si los patricios sólo fueran dos, uno se esforzaría por ser más poderoso que el otro y, a consecuencia del excesivo poder de cualquiera de ellos, el Estado se dividiría en dos partes; y en tres, cuatro o cinco, si fueran tres, cuatro o cinco los que lo detentaran. Por el contrario, esas partes serán tanto más débiles cuantos más sean aquellos a los que se ha transferido el poder supremo. De donde se sigue que, para determinar el número mínimo de patricios en un Estado aristocrático, es indispensable tener en cuenta la magnitud del mismo [200].

§ 2. Admitamos, pues, que para un Estado de mediana dimensión es suficiente que se den cien hombres excelentes *(optimi)* a los que se ha entregado la suprema potestad del Estado, y que tienen, por tanto, el derecho de elegir a sus colegas patricios, cuando alguno de ellos ha muerto. No cabe duda que éstos pondrán todo interés en que les sucedan sus propios hijos o sus parientes directos más cercanos. Por tanto, el supremo poder del Estado siempre lo detentarán aquellos que, por fortuna, son hijos o consanguíneos de los patricios. Ahora bien, como de cien hombres que llegan por casualidad a puestos de honor, apenas si se hallan tres que destaquen por su habilidad e inteligencia, resultará que el poder del Estado no estará en manos de cien, sino de tan sólo dos o tres, que sobresalen por su habilidad y consejo. Les será, pues, fácil tener las riendas de todo y, como resultado obvio de la ambición humana, cada uno podrá abrirse paso hacia la monarquía.

---

[199] Cfr. VIII, 14 (por una ley general). El párrafo entre paréntesis falta íntegro en los *Nagelate schriften.*

[200] Cfr. III, 3 y notas 39 y 67.

Por consiguiente, si echamos bien las cuentas, es necesario que la suprema potestad de un Estado, cuya magnitud exige, por lo menos, cien personalidades relevantes *(optimates),* esté distribuida en cinco mil patricios. Pues, con esta proporción, nunca dejará de haber cien hombres que destaquen por su valía espiritual; es decir, si suponemos que, de cien que ambicionan los honores y los consiguen, siempre se encuentra uno que no es inferior a los mejores; aparte de aquellos otros que emulan las virtudes de éstos y que, por lo mismo, también son dignos de mandar [201].

§ 3. Lo más frecuente es que los patricios sean ciudadanos de una sola ciudad, que es la capital de todo el Estado, de suerte que la sociedad o república recibe de ella su nombre, como antaño la república romana y hoy en día la veneciana, la genovesa, etc. [202]. En cambio, la república holandesa recibe su nombre de toda la provincia de Holanda, de donde se sigue que los súbditos de este Estado gozan de mayor libertad.

Pero, antes de poder determinar los fundamentos en [325]
que se debe apoyar tal Estado aristocrático, hay que indicar la diferencia que existe entre el Estado que se transfiere a uno y aquel que se transfiere a un Consejo bastante numeroso, la cual es realmente enorme. Porque, en primer lugar, el poder de un solo hombre es incapaz *(como dijimos en el § 5 del capítulo VI)* de sostener todo

---

[201] Sólo hay otros dos pasajes (VIII, 5 y XI, 2, p. 359) en los que Spinoza califica a los *patricios* (término romano que sugiere estirpe o familia), según el significado griego de esta forma de gobierno *(aristocracia),* de «optimi» u «optimates». Pero está tan convencido de que no son, ni intelectual ni moralmente, los mejores, que apenas llega a admitir que de cada cien patricios haya dos que merezcan plena confianza. De ahí que, para una población de unos 250.000 habitantes, exija 5.000 patricios, a fin de garantizar que haya cien que «animi virtute», es decir, «arte et consilio pollent» (ver nota 100).

[202] Calés hace equívoco el texto de Spinoza, al traducir por «ciudad» dos términos latinos que Appuhn (de quien él traduce) distingue bien: *urbs = ville, civitas = cité* (ver nota 54).

un Estado, cosa que no cabe afirmar, sin contradecirse abiertamente, de un Consejo suficientemente amplio. Pues quien dice que un Consejo es bastante numeroso, está negando que sea incapaz de sostener el Estado; por tanto, el rey necesita ineludiblemente consejeros, pero este Consejo no los necesita en absoluto. Además, los reyes son mortales, mientras que los Consejos son eternos; de ahí que el poder de un Estado, una vez que ha pasado a un Consejo suficientemente amplio, no retorna jamás a la multitud, cosa que no vale para el Estado monárquico, *como hemos probado en el § 25 del capítulo anterior*. En tercer lugar, el mandato del rey, ya sea por su infancia, por su enfermedad, por su vejez o por otras causas, es con frecuencia precario; en cambio, el poder de este Consejo se mantiene siempre el mismo e idéntico. En cuarto lugar, la voluntad de un solo hombre es sumamente variable e inconstante. Y precisamente por esto todo derecho del Estado monárquico es sin duda la voluntad del rey explicitada *(como hemos dicho en el § 1 del capítulo precedente)*; pero no toda voluntad del rey debe constituir un derecho. Ahora bien, esto no cabe aplicarlo a la voluntad de un Consejo bastante numeroso. Pues, dado que (como acabamos de decir) este Consejo no necesita consejeros, es necesario que su voluntad explicitada constituya derecho.

Concluimos, pues, que el Estado que es transferible a un Consejo bastante amplio, es absoluto o se aproxima muchísimo a él. Ya que, si existe realmente un Estado absoluto, sin duda que es aquel que es detentado por toda la multitud [203].

§ 4. Mas, como este Estado aristocrático no vuelve nunca (como acabamos de probar) a la multitud ni se hace en él consulta alguna a la multitud, sino que toda voluntad de su Consejo constituye derecho por sí sola,

[203] Para Hobbes el Estado absoluto es el monárquico o personal (*De cive*, VI, 13); para Spinoza, el fundado en toda la multitud o un Consejo que la represente.

debe ser considerado como absoluto, sin restricción alguna. De ahí que sus fundamentos deben limitarse a la sola voluntad y juicio de dicho Consejo, sin que sea necesaria la vigilancia de la multitud, ya que ésta está excluida de todo consejo y votación. Así, pues, la causa de que, en la práctica, el Estado no sea absoluto, no puede ser, sino que la multitud resulta temible a los que mandan. Esta [326]
mantiene, por tanto, cierta libertad que reivindica y consigue para sí, no mediante una ley explícita, sino tácitamente.

§ 5. Es, pues, evidente que la condición de este Estado es la mejor, si está de tal forma constituido que se aproxime al máximo al Estado absoluto, es decir, que la multitud sea lo menos temible que se pueda y que no posea más libertad que la que hay que concederle por la constitución de dicho Estado. Esta libertad, por consiguiente, no es tanto un derecho de la multitud cuanto de todo el Estado, derecho que sólo los aristócratas *(optimates)* representan y mantienen como propio. De esta forma, la práctica está más acorde con la teoría, *como consta por el § anterior* y es, además, claro por sí mismo [204]. Pues no nos cabe la menor duda que el Estado está tanto menos en poder de los patricios cuanto más derechos reclama para sí la plebe, como suelen hacer en la baja Alemania los gremios de artesanos, vulgarmente llamados *Gilden* [205].

§ 6. Y no, porque el Estado haya sido íntegramente transferido a dicho Consejo, tiene que temer la plebe que éste signifique para ella algún peligro de humillante esclavitud. Porque la voluntad de un Consejo tan numeroso

[204] Al calificar de literalmente «ab-soluta» o independiente a la aristocracia patricia, Spinoza fluctúa en sus expresiones, sin duda porque la práctica nunca coincide plenamente con la teoría (325/25/30/35; 326/5 ss.; cfr. IV, 6 y notas 79 y 81).

[205] Esto es aplicable hoy a los sindicatos, cuando son independientes de los partidos.

no puede ser determinada por la pasión tanto como por la razón. Pues, como los malos sentimientos arrastran a los hombres en distintas direcciones, sólo cuando éstos desean lo honesto o lo que, al menos, lo parece, pueden ser guiados como por una sola mente [206].

§ 7. Así, pues, en el momento de precisar los fundamentos del Estado aristocrático, hay que procurar, en primer término, que se apoyen únicamente en la voluntad y el poder de su Consejo Supremo, de suerte que éste sea, en la medida de lo posible, autónomo y la multitud no signifique para él amenaza alguna.

A fin de determinar estos fundamentos, que sólo se apoyan en la voluntad y el poder del Consejo Supremo, veamos cuáles son los fundamentos de la paz que son propios del Estado monárquico y ajenos al aristocrático. Pues, si logramos sustituir aquellos por otros equivalentes y adaptados al Estado aristocrático y dejar lo demás tal como queda arriba fijado, no cabe duda que serán eliminadas las causas de las sediciones. O, cuando menos, este Estado no será menos seguro que el monárquico, sino que, por el contrario, será tanto más seguro y su condición será tanto mejor cuanto que se acerca más que el Estado monárquico al Estado absoluto y sin detrimento de la paz y la libertad *(véase los §§ 3 y 6 de este capítulo)*. Por-
[327] que cuanto mayor es el derecho de la potestad suprema, más acorde está la forma del Estado con el dictamen de la razón *(por el § 5 del capítulo III)* y más apto es, por tanto, para conservar la paz y la libertad.

Recorramos, pues, lo que hemos dicho *en el § 9 del capítulo VI,* a fin de desechar cuanto es ajeno al Estado aristocrático y ver lo que mejor le conviene [207].

[206] Idéntica apelación a la racionalidad de la democracia en TTP, XVI, pp. 194 ss.

[207] El método seguido en este capítulo (adaptar y mejorar las estructuras de la monarquía en la aristocracia) supone un parentesco estructural, que debería prolongarse y complicarse en la democracia.

§ 8. Que es necesario, antes de nada, fundar y fortificar una o varias ciudades, nadie puede ponerlo en duda. Pero hay que fortificar, sobre todo, aquella que es la capital del Estado y, además, las que se hallan en la frontera. Pues es obvio que la ciudad que es capital del Estado y posee el supremo derecho, debe ser la más poderosa de todas [208]. Por lo demás, en este Estado es totalmente superfluo distribuir por familias a todos los habitantes [209].

§ 9. Por lo que respecta al ejército, hay que tener en cuenta que, en este Estado, no hay que buscar la igualdad entre todos los ciudadanos, sino sólo entre los patricios y, sobre todo, que el poder de los patricios sea mayor que el de la plebe. De ahí que no sea necesario incluir entre las leyes o derechos fundamentales de dicho Estado la obligación de que el ejército sólo esté formado por súbditos [210]. Pero es condición indispensable que nadie sea recibido en el número de los patricios sin conocer bien antes el arte militar [211].

Que los súbditos queden, como algunos pretenden, fuera del ejército, es una estupidez. Pues, aparte de que el sueldo militar que se paga a los súbditos, queda en el país, mientras que el pagado al soldado extranjero se pierde totalmente, se debilitaría con ello la fuerza más firme del Estado. No cabe duda, en efecto, que luchan con especial valentía, quienes combaten por su religión y sus hogares. Por ahí se ve también que no yerran menos quienes afirman que los generales en jefe, los tribunos, los centuriones, etc., sólo deben ser elegidos de entre los patricios. Pues ¿con qué ánimo lucharán aquellos soldados a los que se priva de toda esperanza de alcanzar la gloria y los honores? [212].

[208] Cfr. VI, 9; VII, 16.

[209] Cfr. VI, 11; VII, 18.

[210] Leemos con Gebhardt (núm. 2): «ex nullis aliis» en vez de «ex ullis» como Vloten/Land.

[211] Cfr. VI, 10.

[212] Cfr. VI, 10 y VII, 17. En otro sentido, quizá: IX, 7.

Establecer, por el contrario, una ley prohibiendo que los patricios enrolen a soldados extranjeros, cuando lo demanda la situación, ya sea para su propia defensa, para sofocar sediciones o por cualesquiera otras causas, no sólo sería desaconsejable, sino que iría contra el supremo derecho de los patricios *(véase al respecto los §§ 3, 4 y 5 de este capítulo)* [213].

Por otra parte, el general en jefe de una sola división o de todo el ejército sólo debe ser elegido en tiempo de guerra y exclusivamente de entre los patricios, sólo tendrá el mando durante un año, sin posible prórroga, y no
[328] podrá en adelante ser reelegido [214]. Si este derecho es necesario en el Estado monárquico, lo es muchísimo más en el aristocrático. Porque, aunque sea mucho más fácil, como ya hemos dicho, que el Estado pueda pasar de un hombre a otro, que de un Consejo a un solo hombre, es frecuente que los patricios sean oprimidos por sus jefes militares, y esto causa un daño mucho mayor al Estado. En efecto, cuando se quita de en medio a un monarca, no se cambia de Estado, sino tan sólo de tirano; en cambio, en el Estado aristocrático eso no se puede llevar a cabo sin el derrumbamiento del Estado y la muerte de sus mejores hombres. Roma ha dado de ello los más funestos ejemplos [215].

El motivo, en cambio, por el que dijimos que en el Estado monárquico el ejército debe servir sin sueldo, no cabe en el Estado aristocrático. Pues, como los súbditos están excluidos de las deliberaciones y votaciones, deben ser considerados como peregrinos [216]. Por tanto, no se les debe llevar a la guerra en condiciones más desventajosas

213 La medida, inspirada en la institución holandesa de los «Waardgelders», se proponía evitar que los patricios fueran oprimidos por los jefes militares (pp. 328/5 ss.), como sucedía a los «regentes» en Holanda.

214 Cfr. nota 96.

215 Cfr. VII, 5 y nota 157; VIII, 31, pp. 327/5 ss.

216 Los no-patricios no son estrictamente ciudadanos, pues no tienen derechos *políticos:* § 4, pp. 325/34; § 5, pp. 326/9, etc. No obstante, no parece que se pueda traducir «peregrini» por «étrangers»: Francès, núm. 6, pp. 997, 1; cfr. 1487, 9.

que a los peregrinos. Además, no existe aquí peligro alguno de que el Consejo los prefiera a los demás. Aún más, para evitar que cada uno sea, como suele suceder, injusto juez de sus propias obras, es más razonable que los patricios den a los soldados una paga fija por su servicio [217].

§ 10. Por este mismo motivo de que todos, a excepción de los patricios, son peregrinos, no es posible, sin peligro para todo el Estado, que los campos, las casas y todo el suelo sigan siendo de derecho público y se alquilen a los habitantes por una renta anual. Porque los súbditos que no tienen parte alguna en el Estado, abandonarían fácilmente, en circunstancias adversas, todas las ciudades, si les estuviera permitido llevar a donde quisieran los bienes que poseen. De ahí que los campos y fincas de este Estado no deben ser arrendados, sino vendidos, a los súbditos; pero a condición de que también paguen cada año una parte proporcional al rendimiento anual, etcétera, como se hace en Holanda [218].

§ 11. Hechas estas consideraciones, sigo con los fundamentos en los que se debe apoyar y afincar el Consejo supremo. Ya hemos demostrado *en el § 2 de este capítulo* que los miembros de este Consejo deben ser, en un Estado mediano, unos cinco mil. Hay que buscar, pues, la forma de conseguir que el Estado no pase poco a poco a un número más reducido, sino que, al revés, su número aumente en la misma proporción que el Estado; que se mantenga, en lo posible, la igualdad entre los patricios; [329]
que se tramiten con rapidez los asuntos en las sesiones del Consejo; que se vele por el bien común; y, finalmente, que el poder de los patricios o del Consejo sea mayor que el de la multitud, pero de suerte que ello no redunde en perjuicio de ésta.

§ 12. La mayor dificultad para lograr el primero de esos objetivos procede de la envidia. Efectivamente, los

217 Excepción a lo dicho en nota 116 y VI, 31.

218 En oposición también a VI, 12.

hombres son por naturaleza enemigos; de ahí que, aunque estén unidos y vinculados por las leyes, conservan siempre su naturaleza. Por eso, creo yo, es un hecho que los Estados democráticos se transforman en aristocráticos, y éstos en monárquicos.

En efecto, yo estoy plenamente convencido de que muchos Estados aristocráticos fueron antes democráticos. La razón es obvia. Cuando una multitud que busca nuevos territorios, los ha hallado y cultivado, todos sus miembros mantienen igual derecho a gobernar, puesto que nadie cede voluntariamente a otro el mando.

Ahora bien, aunque cada uno de ellos considera justo que el mismo derecho, que otro tiene sobre él, lo tenga él sobre el otro, le parece, sin embargo, injusto que los peregrinos, que llegan a su país, disfruten de iguales derechos en el Estado que ellos habían buscado con su sudor y habían ocupado a costa de su propia sangre. Cosa que ni los mismos peregrinos niegan, dado que emigran a ese Estado, no para mandar, sino para arreglar sus propios asuntos, y les parece suficiente que se les dé libertad para administrar sus cosas con seguridad.

Al poco tiempo, sin embargo, aumenta la población con la afluencia de peregrinos, los cuales adoptan poco a poco las costumbres de aquel pueblo, hasta que, al fin, el único detalle que los distingue de los nativos, es que carecen del derecho de acceder a puestos de honor. Y, mientras el número de peregrinos crece de día en día, el de ciudadanos decrece por múltiples motivos. Con frecuencia, en efecto, se extinguen familias, otros son excluidos por sus crímenes, y la mayor parte se desinteresan de los asuntos públicos por penuria familiar. Los más pudientes, entre tanto, ponen todo su empeño en gobernar solos. Y así el Estado pasa paulatinamente a unos pocos y, finalmente, a consecuencia de las facciones, a uno solo[219].

[219] La misma doctrina sobre el carácter originario de la democracia en: TTP, XVI, p. 195 (argumento teórico); XVII, pp. 205 ss. (argumento histórico del pueblo hebreo). Por el contrario, Locke, al derivar el Estado de la familia, parece hacer de

Podría añadir a éstas otras causas que destruyen tales Estados. Pero, como son suficientemente conocidas, no me detendré en ellas. Paso, pues, a exponer metódicamente las leyes por las que debe ser conservado el Estado de que tratamos.

§ 13. La ley primordial de este Estado debe ser aquella por la que se determina la proporción entre el número [330] de patricios y el de la población. Pues hay que establecer entre ésta y aquéllos una relación tal *(por el § 1 de este capítulo),* que el número de patricios aumente en proporción al aumento de población. Esta proporción *(por lo dicho en el § 2 de este capítulo)* debe ser en torno a 1:50, a fin de que la diferencia entre el número de patricios y el de la población no sea nunca mayor. Ya que *(por el § 1 de este capítulo)* el número de patricios puede ser mucho mayor que el de la masa *(multitudo),* sin cambiar la forma del Estado. El peligro sólo está en su reducido número[220]. Cómo se deba prevenir que dicha ley no sea violada, lo explicaré más tarde en su lugar.

§ 14. En ciertos lugares, los patricios sólo se eligen de algunas familias. Pero establecerlo así por una ley expresa es pernicioso. Ya que, aparte de que las familias se extinguen con frecuencia y que las excluidas se sienten injuriadas, contradice a la forma de este Estado el que la dignidad patricia sea hereditaria *(por el § 1 de este capítulo).* De hacerlo así, el Estado parece más bien democrático en el sentido descrito *en el § 12 de este capítulo,* es decir, en cuanto que son muy pocos los ciudadanos que lo detentan. Evitar, en cambio, que los patricios elijan a sus hijos y consanguíneos y que permanezca, por tanto, en determinadas familias el derecho de gobernar, es imposible e incluso absurdo, *como probaré en el § 39 de este capítulo.* No obstante, con tal que no consigan este

la monarquía 'patriarcal' el primer régimen histórico: *Ensayo sobre el gobierno civil,* VI, §§ 74-6.

[220] Cfr. XI, 2, pp. 358/30.

derecho mediante una ley expresa, y los demás (que han nacido en el Estado y hablan la lengua patria, no han tomado por esposa a una extranjera ni están tachados de infamia, no son criados ni se ganan el sustento con un oficio servil, entre los que hay que incluir a los que despachan vino y cerveza)[221] no sean excluidos, se mantendrá la forma del Estado y se podrá mantener también la proporción entre los patricios y la población.

§ 15. Si se establece, además, que nunca sean elegidos los más jóvenes, jamás sucederá que unas pocas familias acaparen el derecho de mandar. Hay que establecer, pues, por ley que nadie que no haya alcanzado los treinta años de edad, pueda ser incluido en la lista de elegibles[222].

§ 16. Hay que establecer, además, en tercer lugar, que todos los patricios deben congregarse en determinadas fechas del año en cierto lugar de la ciudad[223]. Y el que no asista al Consejo, sin estar impedido por una en-
[331] fermedad o un asunto público, será castigado con una multa importante. Ya que, de no hacerlo así, la mayoría descuidaría los asuntos públicos por atender a los familiares[224].

§ 17. La función de este Consejo será dictar y abrogar las leyes, así como elegir a los colegas patricios y a todos los funcionarios del Estado. Pues no es posible que quien detenta el derecho supremo, tal como hemos defendido que lo detenta este Consejo, conceda a alguien la potestad de dictar y abrogar las leyes, sin que, a la vez, renuncie a su derecho, y lo transfiera a quien concedió tal potestad. Porque quien detenta, aunque sea

221 Cfr. VI, 11 y nota 98.

222 Al ser más numerosos (ver nota 100), los patricios deben aspirar al cargo desde más jóvenes: treinta años en vez de cincuenta para los consejeros reales (VI, 16).

223 Cfr. VI, 24.

224 Cfr. VI, 22 y nota 108.

por un solo día, la potestad de dictar y abrogar las leyes, puede cambiar toda la estructura del Estado. Puede, no obstante, confiar temporalmente a otros la facultad de administrar, según las normas establecidas, los asuntos ordinarios, sin perder la suprema potestad. Por otra parte, si los funcionarios del Estado fueran elegidos por alguien distinto de este Consejo, entonces los miembros de este Consejo habrían de ser llamados pupilos más bien que patricios[225].

§ 18. Algunos suelen nombrar un director o presidente de este Consejo, ya sea vitalicio, como los venecianos, ya temporal, como los genoveses. Pero lo hacen con tal cautela, que se ve bien claro que ello representa un gran peligro para el Estado. Y, realmente, no podemos dudar que, de esta forma, el Estado aristocrático se aproxima al monárquico. Por lo que podemos conjeturar por su historia, la única razón de hacer tal nombramiento fue que, antes de crear tales Consejos, esos pueblos estaban bajo un príncipe o duque, que venía a ser un rey. Por consiguiente, el nombramiento de un presidente es requisito necesario para el pueblo, mas no para el Estado aristocrático en cuanto tal[226].

§ 19. Pero, como la potestad suprema de este Estado reside en todo este Consejo y no en cada uno de sus miembros (pues, de lo contrario, sería el conglomerado de una multitud desordenada), es necesario que todos los patricios estén de tal modo constreñidos por las leyes, que formen como un solo cuerpo que se rige por una sola mente[227]. Ahora bien, las leyes, por sí solas, son ineficaces y fácilmente violadas, cuando sus guardianes son los mismos que las pueden infringir; porque sólo ellos deben aprender con el ejemplo del castigo y castigar a sus cole-

225 Cfr. XI, 3.

226 Cfr. VI, 27 y VIII, 12. Al contrario de Venecia, en Holanda el cargo de conde (Felipe II habría sido el último) fue una excepción: cfr. TTP, XVIII, p. 227 (núm. 177), nota 416.

227 Cfr. notas 59 y 71.

gas justamente para controlar su propio apetito por miedo al castigo, lo cual es un gran absurdo[228]. Hay que buscar, pues, el medio de mantener incólumes el régimen de este Consejo y los derechos del Estado, de forma, sin embargo, que exista entre los patricios la mayor igualdad posible.

[332] § 20. Ahora bien, cuando existe un solo director o presidente que también puede emitir su voto en las sesiones del Consejo, surgirá inevitablemente una gran desigualdad, sobre todo, porque habrá que otorgarle ciertas prerrogativas para que pueda cumplir eficazmente su función. De ahí que, si se lo sopesa todo correctamente, ninguna medida legal puede ser más útil al bien común, que el subordinar a este Consejo Supremo otro Consejo, formado por algunos patricios, cuyo oficio se limite a vigilar que los derechos del Estado, relativos a los Consejos y a los funcionarios estatales, se mantengan intactos. Esos patricios tendrán, pues, la potestad de citar ante su propio tribunal y de condenar, conforme a las normas establecidas, a cualquier funcionario del Estado que haya cometido un delito, es decir, que haya faltado a las normas que regulan su oficio. A estos patricios les llamaremos, en lo sucesivo, síndicos[229].

§ 21. Esos patricios deben ser elegidos con carácter vitalicio. Ya que, si se eligieran temporalmente, de forma que pudieran desempeñar más tarde otros cargos estatales, caeríamos en el absurdo que acabamos de indicar *en el § 19 de este capítulo.* Pero, a fin de que no se hagan engreídos con un mandato demasiado largo, no se eligirá para dicho cargo sino a quienes hayan llegado a los sesenta años o más de edad y hayan desempeñado la función de senador (de la que se hablará más tarde).

§ 22. Por otra parte, el número de síndicos lo determinaremos sin dificultad, si pensamos que su relación a

[228] Cfr. TTP, XVII, p. 212 (núm. 177, notas 360 y 381).
[229] El término «síndico» significa, en griego, *abogado* y aún hoy se usa en la Banca, etc.

los patricios es la misma que la de éstos a la multitud, a la que no pueden gobernar, si son menos del número justo. Por consiguiente, el número de síndicos debe ser al de patricios como el número de éstos al de la población, es decir *(por el § 13 de este capítulo),* de 1: 50[230].

§ 23. Además, para que este Consejo pueda desempeñar con seguridad sus funciones, se le asignará una parte del ejército, a la que le pueda mandar lo que quiera.

§ 24. A los síndicos, igual que a cualquier funcionario del Estado, no se les asignará un sueldo fijo, sino tales emolumentos, que no puedan administrar mal el Estado sin gran perjuicio propio. No podemos, en efecto, dudar que es justo conceder a los funcionarios de este Estado un premio por su trabajo, dado que la mayor parte del mismo está formada por la plebe, por cuya seguridad velan los patricios, en tanto que ella no se ocupa de los asuntos públicos, sino tan sólo de los privados. Pero como nadie *(según dijimos en el § 4 del capítulo VII)* defiende [333]
la causa de otro, a menos que crea asegurar con ello la suya propia, hay que organizar de tal forma las cosas, que los funcionarios que velan por los asuntos públicos, sirvan mejor a sus intereses, cuanto mejor velan por el bien común[231].

§ 25. Así, pues, a los síndicos, cuyo oficio consiste, como hemos dicho, en velar porque los derechos del Estado se mantengan intactos, se les asignarán los emolumentos siguientes. En primer término, cada padre de familia que resida en cualquier parte del Estado, estará obligado a pagar anualmente a los síndicos una pequeña suma, a saber, la cuarta parte de una onza de plata en dinero; de esta forma, los síndicos pueden saber el número de habitantes y hacer que los patricios alcancen la proporción

[230] Los síndicos son, pues, 100 (5000/50: ver nota 222), y vienen a coincidir con los «sabios» o verdaderos «aristócratas» (nota 201).
[231] Cfr. notas 116 y 217, y IX, 11.

debida. En segundo término, siempre que sea elegido un nuevo patricio, deberá pagar a los síndicos una gran suma, por ejemplo, veinte o veinticinco libras de plata [232]. Por otra parte, la multa con que son sancionados los patricios que no han asistido a una sesión oficial del Consejo, también será asignada a los síndicos. También se destinará a los síndicos una parte de los bienes de aquellos funcionarios que, habiendo cometido un delito y estando obligados a comparecer ante su tribunal, son condenados a pagar una determinada multa de dinero o se les confiscan sus bienes; pero dicha cantidad no será para todos los síndicos, sino tan sólo para aquellos que tienen sesiones diarias y cuyo oficio es convocar el Consejo de síndicos *(sobre esto véase el § 28 de este capítulo).*

Para que el Consejo de síndicos conste siempre del número debido, el Consejo Supremo, convocado en la fecha habitual, deberá tratar este tema antes que ningún otro. Y, si los síndicos descuidaran esta obligación [233], incumbirá al presidente del Senado (en seguida tendremos ocasión de hablar de él) notificárselo al Consejo Supremo, exigir que el presidente de los síndicos explique las causas de tal silencio y averiguar cuál es la opinión del Consejo Supremo sobre ellas. Y, si también el presidente del Senado callara, el asunto pasará al presidente del Tribunal supremo o, si también él calla, a cualquier otro patricio, el cual exigirá a los presidentes de los síndicos, del Senado y de los jueces que expliquen las razones de su silencio.

Por otra parte, para que también se cumpla rigurosamente la ley que excluye a los más jóvenes de los cargos,

232 La diferencia entre lo que pagaría anualmente cualquier 'patricio' en el sentido original de 'paterfamilias' (1/4 de onza) y un patricio en el sentido spinoziano de oligarca o plutócrata (20 ó 25 libras) al ser elegido, es considerable, ya que la libra debía equivaler a 16 onzas. Por tanto, 25×16×4=1.600; es decir, que el patricio pagaría 1.600 veces lo que un plebeyo; más o menos el sueldo de tres meses: cfr. núm. 9, pp. 196/143, 31 en relación a núm. 105, p. 436; X, 7.

233 De notificar que está vacante una plaza de síndico, ya que el número es decisivo: cfr. pp. 334/8 ss. y § 26.

hay que establecer que todos los que hayan llegado a los treinta años de edad y no estén excluidos del gobierno por alguna ley expresa, no olviden inscribir sus nombres en la lista de elegibles ante los síndicos. Tras la entrega de la cantidad fijada, recibirán un signo del honor alcanzado [334], es decir, que podrán llevar cierto distintivo, sólo a ellos concedido, por el que les reconozcan y respeten los demás [234]. Al mismo tiempo se prescribirá que, en las elecciones, ningún patricio pueda proponer a alguien cuyo nombre no esté inscrito en la lista general, y ello bajo una grave pena. Nadie podrá, además, renunciar al cargo o función para la que es elegido [235].

Finalmente, para que todos los derechos absolutamente fundamentales del Estado sean eternos, se establecerá que sea declarado reo de lesa majestad todo aquel que ponga en tela de juicio ante el Consejo Supremo algún derecho fundamental, como la necesidad de prolongar el mando de algún jefe militar o de disminuir el número de patricios, y cosas por el estilo [236]. Y no sólo se le condenará a muerte y se confiscarán sus bienes, sino que se exhibirá en público algún signo de su castigo para eterna memoria. En cambio, para salvaguardar los demás derechos fundamentales del Estado, basta con establecer que no se pueda abrogar ninguna ley ni dictar una nueva, sin contar, primero, con el acuerdo del Consejo de síndicos y, después, de las tres cuartas o cuatro quintas partes del Consejo Supremo.

§ 26. Por otra parte, el derecho de convocar el Consejo Supremo y de proponer los temas que él debe resolver, pertenece a los síndicos; a éstos se concederá también el primer puesto en el Consejo, pero sin derecho a voto.

234 Cfr. nota 232 (cuota: no se trata de la misma); VI, 11 (emblemas).

235 Tierno Galván tergiversa el sentido: «no será *elegible* aquel que rehúse» (p. 225), sin duda por traducir increíblemente mal a M. Francès (p. 1006): «il ne sera pas *loisible*...», pues el latín dice: «ne cuiquam liceat... recusare».

236 Cfr. notas 102-3.

No obstante, antes de la sesión, deben jurar, por la salvación de aquel supremo Consejo y por la pública libertad, que ellos pondrán el máximo interés en que los derechos patrios se mantengan incólumes y que se vele por el bien común. Hecho esto, expondrán, por medio del funcionario que hace de secretario suyo, el orden del día de la sesión.

§ 27. Ahora bien, para que todos los patricios tengan igual potestad a la hora de tomar decisiones y de elegir a los funcionarios del Estado, y que todos los asuntos se despachen con rapidez, merece toda mi aprobación el método seguido por los venecianos. En efecto, para nombrar a los funcionarios del Estado, eligen por sorteo a unos cuantos miembros del Consejo, quienes anuncian sucesivamente los nombres de los funcionarios a elegir. Cada patricio expresa mediante bolas si aprueba o desaprueba al funcionario propuesto a elección, de forma que no se sepa quién ha votado a éste o a aquél. Con este método se consigue, no sólo que todos los patricios tengan igual autoridad en las decisiones y que los asuntos
[335] se tramiten con rapidez, sino también que cada uno tenga absoluta libertad, condición primordial en los Consejos, de expresar su opinión sin peligro alguno de envidia[237].

§ 28. Este mismo método, a saber, la votación por medio de bolas, debe ser aplicado en el Consejo de síndicos y en los demás.

En cuanto al derecho de convocar el Consejo de síndicos y de proponer los asuntos a resolver en él, conviene que resida en su presidente. Este, con otros diez o más síndicos, se congregarán diariamente para recibir las quejas y acusaciones secretas de la plebe contra los funcionarios y custodiar, si fuera necesario, a los acusadores[238],

[237] Cfr. VI, 16 (en la monarquía) y nota 115.

[238] Las *Opera posthuma* dicen «accusatores asservandos»; los *Nagelate Schriften,* en cambio: «de beschuldigden te beschutten». Gebhardt (núm. 2) no cree correcta ninguna forma (p. 428), y de hecho, mantiene en el texto la primera redacción; pero en

así como para convocar el Consejo, incluso antes de la fecha fijada para su sesión habitual, si alguno de ellos estimara que existe peligro en la demora. Dicho presidente y los miembros que se reúnen diariamente con él, deben ser elegidos por el Consejo Supremo y, como es obvio, de entre los síndicos y no con carácter vitalicio, sino por seis meses, sin que puedan continuar (ni ser reelegidos) hasta que pasen tres o cuatro años. A estos últimos se les asignarán, *como ante hemos dicho*[239], los bienes confiscados y el dinero de las multas o una parte de todo ello. Los demás detalles relativos a los síndicos los expondremos en el momento oportuno.

§ 29. El segundo Consejo que hay que subordinar al Consejo Supremo, lo llamaremos Senado. Su función será administrar los asuntos públicos, por ejemplo, promulgar las leyes del Estado, organizar la fortificación de las ciudades tal como está prescrito, conceder los títulos a los militares, exigir impuestos a los súbditos e invertirlos, responder a los embajadores extranjeros y decidir a dónde hay que enviar los propios[240].

No obstante, la elección de los propios embajadores es incumbencia del Consejo Supremo; porque hay que evitar, en primer lugar, que un patricio pueda ser llamado a algún cargo del Estado, a no ser por el Consejo Supremo, a fin de que los patricios no pretendan granjearse el favor del Senado. En segundo lugar, hay que remitir al Consejo Supremo todos aquellos asuntos que cambian, de algún modo, el actual estado de cosas, como son las decisiones sobre la guerra y la paz; de ahí que los decre-

los «corrigenda» (p. 433) propone «accusatos» (=beschuldigden). Como él mismo reconoce, no se trata de prender a los acusadores ni de proteger a los acusados (!), sino más bien de proteger a los acusadores para que puedan denunciar con libertad los abusos de los funcionarios.

[239] Texto entre paréntesis, sólo en los *Nagelate Schriften:* la alusión en § 25, pp. 333/16 ss.

[240] El Senado, lo mismo que el Consejo de síndicos, tiene su paralelo en Venecia e incluso en Holanda. Pero Spinoza restringe sus funciones en favor del Consejo Supremo o General.

tos del Senado sobre la guerra y la paz, para ser válidos, deben ser ratificados por la autoridad del Consejo Supremo. Por este motivo, me inclinaría a pensar que el gravar con nuevos impuestos no pertenece al Senado, sino únicamente al Consejo Supremo.

§ 30. Para determinar el número de senadores hay
[336] que tener en cuenta lo siguiente. Primero, que todos los patricios tengan la misma esperanza de alcanzar la dignidad senatorial. Segundo, que, no obstante, los mismos senadores cuyo mandato se ha cumplido, puedan, tras un corto intervalo, ser reelegidos, a fin de que el Estado siempre esté regido por varones capaces y experimentados. Finalmente, que entre los senadores haya varios que sobresalen por su sabiduría y virtud [241].

Para que se cumplan estas condiciones no cabe idear nada mejor que determinar mediante una ley que nadie sea admitido entre los senadores antes de los cincuenta años de edad y que se elijan por un año cuatrocientos patricios, es decir, aproximadamente la duodécima parte del total. Dos años después de finalizar ese mandato podrán ser reelegidos los mismos. De esta forma, la cuarta parte [242], aproximadamente, de los patricios desempeñará siempre, excepto breves intervalos, el cargo de senador. El número de senadores, junto con el de síndicos, no será muy inferior al número de patricios que hayan llegado a los cincuenta años de edad [243]. Todos los patricios tendrán, pues, grandes esperanzas de alcanzar la dignidad de se-

[241] Cfr. notas 102 y 201.

[242] Texto dudoso. Las *Opera posthuma* dicen «duodecima pars»; los *Nagelate Schriften* «een vierde deel» (núm. 2, p. 429). Preferimos esta lectura, ya que da: 5000/4=1200; cifra que parece coincidir con lo que dice el texto: 5000/ca. 12=400×3 (renovables cada tres años)=1200. Es decir, que basta la cuarta parte de los patricios para cubrir (en activo o en obligado turno de cese, antes de ser reelegidos) los puestos de senador.

[243] Dada la bajísima edad media de vida en esa época, Spinoza supone que, para una población de 250.000 habitantes (nota 100), no habría mucho más de 1.200 patricios (senadores) de cincuenta años, ni más de 100 (síndicos=nota 230) de sesenta años.

nador o de síndico y, no obstante, los mismos patricios detentarán siempre, a excepción, como hemos dicho, de cortos intervalos, el cargo senatorial. Y así *(por lo dicho en el § 2 de este capítulo),* nunca faltarán en el Senado varones eminentes que destaquen por su prudencia y habilidad.

Y como esta ley no podrá ser infringida sin gran envidia por parte de muchos patricios, no hace falta, para garantizar siempre su eficacia, ninguna otra medida, aparte de que cualquier patricio, que haya llegado a la edad señalada, notifique este hecho a los síndicos. Estos anotarán su nombre en la lista de patricios destinados a ocupar cargos senatoriales y lo leerán en el Consejo Supremo, para que, con los demás de su misma categoría, ocupe en dicho Consejo el puesto destinado a hombres de ese rango y que estará cerca del de los senadores [244].

§ 31. Las ganancias de los senadores deben ser tales que les resulte más ventajosa la paz que la guerra. Por eso se les asignará la centésima o la quincuagésima parte de las mercancías que se exportan del Estado a otras regiones o de éstas a aquél. Pues no podemos dudar que,
de este modo, velarán cuanto puedan por la paz y procu- [337]
rarán no prolongar nunca la guerra [245]. Si algunos senadores se dedicaran al comercio, tampoco ellos estarán exentos de pagar este tributo, pues no creo que nadie pueda ignorar que tal exención no puede ser concedida sin gran quebranto para el comercio [246].

Por el contrario, hay que prohibir mediante una ley que un senador o quien haya desempeñado esa función, pueda ocupar cargo alguno en el ejército; y, además, que ningún general en jefe o pretor, de aquellos que *(según dijimos en el § 2 de este capítulo)* sólo pueden ser destinados al ejército en tiempo de guerra, pueda ser nombrado, en el caso de que su padre o abuelo sea sena-

[244] Cfr. § 15 y nota 97.

[245] Cfr. nota 231.

[246] Cfr. VI, 12 y nota 232.

dor o haya ocupado esta dignidad en los dos años precedentes [247]. No cabe duda que los patricios que no pertenecen al Senado, defenderán estos derechos con todo vigor y que, por tanto, los senadores siempre sacarán mayores ventajas de la paz que de la guerra. Nunca aconsejarán, pues, la guerra, a menos que lo exija una imperiosa necesidad del Estado.

Se nos puede, sin embargo, objetar que, de este modo, es decir, si hay que conceder tales ganancias a los síndicos y senadores, el Estado aristocrático no será menos costoso a los súbditos que cualquier régimen monárquico. No obstante, hay que señalar que las Casas Reales exigen mayores gastos, sin que se destinen a defender la paz, y que nunca puede ser demasiado alto el precio con que se compre la paz. A ello se añade, en primer lugar, que todo lo que en el Estado monárquico se da a uno o a pocos, en éste se da a muchísimos. Además, los reyes y sus ministros no soportan las cargas del Estado junto con los súbditos, mientras que en éste sucede lo contrario, ya que los patricios, al ser elegidos siempre de entre los más ricos, aportan la mayor parte del gasto público [248]. Finalmente, los gatos del Estado monárquico no provienen tanto de los gastos del rey cuanto de sus arcanos. Porque las cargas estatales, cuando se imponen a los ciudadanos para proteger la paz y la libertad, se las soporta, por grandes que sean, y se las acepta en pro de la paz. ¿Qué pueblo tuvo que pagar jamás tantos y tan elevados tributos como Holanda? Y no sólo no quedó exhausta, sino que, al revés, llegó a ser tan rica que todos envidian su suerte. De ahí que, si los impuestos del Estado monárquico se destinaran a la paz, no agobiarían a los ciudadanos. Es, como he dicho, el carácter secreto de dicho Estado el que hace sucumbir a los súbditos bajo tales cargas. En efecto, la virtud de los reyes sobresale más en la guerra que en la paz; y quienes quieren reinar ellos solos, deben poner el máximo empeño en
[338]

[247] Cfr. nota 96.
[248] Cfr. nota 232.

tener súbditos pobres [249]. Paso por alto otras razones expuestas en su día por el prudentísimo holandés V. H. [250], porque no hacen aquí al caso. Mi único propósito, en efecto, es describir la estructura mejor de cualquier Estado.

§ 32. A las sesiones del Senado deben asistir algunos síndicos, elegidos para ello por el Consejo supremo, pero sin derecho a voto. Su función será velar porque se respeten las reglas relativas a dicho Consejo y que se encarguen de convocar el Consejo Supremo, cuando el Senado tiene que trasladar a éste algún asunto. Como hemos dicho, en efecto, incumbe a los síndicos el supremo derecho de convocar este Consejo y de proponerle los asuntos a resolver [251]. Pero antes de recoger los votos sobre tales cuestiones, el que hace entonces de presidente, expondrá el estado de la cuestión y cuál es la opinión del propio Senado sobre el asunto presentado y qué motivos la avalan. Hecho esto, se recogerán los votos por el orden de costumbre.

§ 33. El pleno del Senado no debe reunirse diariamente, sino, como todos los Consejos numerosos, en determinadas fechas. Pero, como, en el ínterin, hay que despachar los asuntos del Estado, es necesario elegir un cierto número de senadores que sustituya al Senado en sus vacaciones [252]. Su misión será convocar el mismo Senado, cuando fuera necesario, ejecutar sus decisiones sobre los asuntos públicos, leer las cartas dirigidas al Senado y al Consejo Supremo y, en fin, deliberar sobre los asuntos a proponer al Senado. Pero, para que se comprenda mejor todo esto, así como el procedimiento general de dicho Consejo, expondré todo el asunto con más detalle.

[249] Cfr. VII, 21 y 28 y nota 186.
[250] Las iniciales corresponden a Johan van den Hove (1618-85), cuya obra (núm. 85) poseía Spinoza y con la que este tratado muestra numerosos paralelismos, particularmente en la organización de la aristocracia (cfr. núm. 9, notas).
[251] Cfr. § 26.
[252] Cfr. § 35, pp. 339/27 ss. (cónsules) y VI, 24 (comisión permanente de la monarquía).

§ 34. Los senadores, elegidos, como he dicho, por un año, serán distribuidos en cuatro o seis secciones. La primera ocupará la presidencia del Senado durante los tres o dos primeros meses. Terminado este período, ocupará ese puesto la segunda sección, y así en adelante, por orden riguroso. Cada sección ocupará, pues, el primer puesto durante el mismo período de tiempo, de suerte que la que fue la primera durante los primeros meses, será la última durante el segundo período [253].

Por otra parte, hay que elegir tantos presidentes como secciones existen y otros tantos vicepresidentes, que les sustituyan, cuando sea necesario. Es decir, que de cada sección hay que elegir dos, un presidente y un vicepresidente. El presidente de la primera sección presidirá también el Senado durante los primeros meses y, en su
[339] ausencia, le sustituirá su vicepresidente, y así harán los demás en el orden indicado.

Hay que elegir, además, a suertes o por votación, a algunos de la primera sección para que sustituyan, junto con el presidente y el vicepresidente de la misma, al Senado durante sus ausencias y por el período en que su sección ocupa el primer puesto en el Senado. Ya que, transcurrido ese período, hay que elegir de nuevo, por sorteo o votación, otros tantos de la segunda sección, que ocupen el puesto del presidente y vicepresidente de la primera y sustituyan al Senado, y así en las demás secciones.

Y no es necesario que éstos que hay que elegir, por sorteo o votación, cada tres o cada dos meses, y que llamaremos en adelante cónsules, sean elegidos por el Consejo Supremo. En efecto, el motivo que hemos aducido *en el § 29 de este capítulo,* no vale aquí y mucho menos *el del § 17.* Basta, pues, con que sean elegidos por el Senado y los síndicos que estén presentes.

---

[253] Cfr. nota 102. Si se divide el Senado en cuatro secciones, cada una presidirá tres meses; si en seis, cada una presidirá sólo dos meses.

§ 35. No puedo, sin embargo, determinar con tanta precisión el número de estos sustitutos. Es cierto, no obstante, que tienen que ser tan numerosos como para que no puedan ser fácilmente sobornados. Pues, aunque no deciden nada por sí solos sobre los asuntos públicos, sí pueden influir en el Senado o, lo que es mucho peor, burlarlo, proponiéndole lo que no tiene importancia alguna y ocultándole lo que sí la tiene. Por no aludir siquiera a que, si fueran demasiado pocos, la simple ausencia de éste o aquél podría retrasar la gestión de los asuntos públicos. Pero, a la inversa, como estos cónsules son creados, porque los grandes Consejos no pueden dedicarse a diario a los asuntos públicos, es necesario buscar un término medio, de suerte que lo reducido del número quede compensado por la rapidez de su actuación. De ahí que, si se eligen unos treinta cónsules por dos o tres meses, serán más de los que puedan ser corrompidos en este breve período. Por eso mismo he advertido que quienes ocupan su puesto, no deben, en modo alguno, ser elegidos sino en el preciso momento en que unos se van y otros les suceden [254].

§ 36. Hemos dicho, además, que la función de los cónsules es convocar el Senado, cuando algunos de ellos, aunque sean pocos, lo juzguen necesario; proponer los asuntos a tratar en él; clausurar sus sesiones y ejecutar sus decretos sobre los asuntos públicos. Cómo se haya, sin embargo, de proceder para que los asuntos no se retrasen mucho tiempo con inútiles discusiones, lo diré ahora con brevedad.

Los cónsules deliberarán sobre qué asuntos deben ele- [340]
var al Senado y qué medidas prácticas hay que tomar. Y, si todos fueran del mismo parecer, que convoquen el Senado y, una vez expuesta la cuestión y manifestada su propia opinión, recogerán los votos en el orden establecido, sin esperar que otros expresen su parecer. Pero,

---

[254] Cfr. § 34, pp. 339/4 ss.

si los cónsules propugnaran más de una opinión, la primera que será propuesta al Senado, será aquella que hayan defendido mayor número de cónsules. Si dicha opinión no es aprobada por la mayor parte del Senado y de los cónsules, sino que el número total de los que dudan y los que niegan, es mayor (lo cual se debe constatar, como hemos dicho, por bolas), expondrán a continuación aquella opinión que sigue a la primera en número de votos, y así con las demás.

Si ninguna opinión fuera aprobada por la mayoría del Senado, se aplazará la sesión para el día siguiente o una fecha próxima, a fin de que los cónsules vean, entretanto, si logran hallar otras medidas que sean mejor aceptadas. Si no las hallaran o la mayor parte del Senado no las aprobara, habrá que escuchar la opinión de cada senador. Y, si tampoco ahora coincide la mayoría del Senado en una de ellas, habrá que votar de nuevo cada una de las opiniones; pero no se contarán tan sólo, como hasta ahora, las bolas de los que afirman, sino también las de los que dudan y las de los que niegan. En el caso de que sean más los que afirman que los que dudan o los que niegan, se dará por válida esa opinión, y por inválida, en cambio, si son más los que niegan que los que dudan o los que afirman.

Pero, si, respecto a todas las opiniones, es mayor el número de los que dudan que el de los que niegan o afirman, se unirá al Senado el Consejo de síndicos. Entonces votarán conjuntamente síndicos y senadores, pero sólo se computarán las bolas afirmativas y las negativas, prescindiendo de las que revelan indecisión [255].

El mismo procedimiento se deberá observar respecto a los asuntos que el Senado traslada al Consejo Supremo. Hasta aquí sobre el Senado.

[255] Spinoza exige, primero, mayoría absoluta (votos afirmativos más que negativos y dudosos); después, mayoría simple (afirmativos más que negativos o dudosos); y, al fin, si la mayoría corresponde a los dudosos..., opta porque decidan los senadores junto con los síndicos (cfr. VI, 25).

§ 37. Por lo que respecta a la Curia o Tribunal, no se puede basar en los mismos principios que el que existe bajo un monarca *(tal como lo hemos descrito en el § 6 y ss. del capítulo VI)*. Ya que *(por el § 14 de este capítulo)* toda consideración de estirpes o familias es ajena a los fundamentos del Estado aristocrático. Además, como los jueces sólo son elegidos de entre los patricios, [341] puede ser que, por temor a quienes les sucedan, eviten pronunciar una sentencia inicua contra ningún patricio y que incluso no se atrevan a castigarlos como merecen; pero se atreverán a todo contra los plebeyos y convertirán a los más ricos en objeto diario de sus rapiñas [256].

No ignoro que, por este motivo, muchos aprueban la decisión de los genoveses de elegir a los jueces, no de entre los patricios, sino de entre los peregrinos. Pero a mí, que considero la cuestión en abstracto, me parece una pretensión absurda llamar a los peregrinos, y no a los patricios, para interpretar las leyes. Porque, ¿qué otra cosa son los jueces sino intérpretes de las leyes? Por eso estoy convencido que los genoveses, también en esta cuestión, han mirado más a la idiosincrasia de su pueblo que a la naturaleza de este Estado. Ahora bien, como nosotros examinamos el tema en abstracto, debemos idear los medios que estén más acordes con la forma de este régimen [257].

§ 38. En cambio, por lo que toca al número de jueces, la naturaleza de este Estado no exige ninguno en concreto. Hay que procurar, ante todo, igual que en el Estado monárquico, que sean más de los que pueda sobornar un particular. Efectivamente, su misión se limita a velar porque ningún particular haga injusticia a otro y dirimir, por tanto, los litigios entre particulares, tanto patricios como plebeyos, y aplicar las penas a los delincuentes, sean patricios, síndicos o senadores, que hayan

[256] Peligro similar en la monarquía, por necesidad de sacar dinero para la guerra: VII, 21.

[257] Cfr. VIII, 17 (peligro similar al dar las leyes).

transgredido las leyes a las que todos están sometidos [258]. Por lo demás, los litigios que puedan surgir entre las ciudades que pertenecen al Estado, deben ser zanjados en el Consejo Supremo.

§ 39. En cualquier Estado el período de tiempo para el que se eligen los jueces, es el mismo; además, cesará cada año parte de ellos; finalmente, aunque no sea necesario que cada uno sea de distinta familia, hay que evitar que dos parientes próximos ocupen a la vez un puesto en el tribunal [259].

Esta última norma debe ser respetada en los demás Consejos, excepto en el supremo. En éste basta con que, en las elecciones, se evite que nadie pueda proponer a un pariente o que le dé su voto, si otro lo hubiere propuesto, y, además, que nunca sean dos parientes próximos los que sacan las bolas de la urna, cuando se trata de nombrar a un funcionario del Estado. Esto, repito,
[342] basta en un Consejo que consta de tan elevado número de hombres y al que no se asigna ningún emolumento especial. Por consiguiente, como esto no causará perjuicio alguno al Estado, sería absurdo dar una ley por la que se excluyera del Consejo Supremo a los parientes de todos los patricios *(como hemos dicho en el § 14 de este capítulo)* [260].

Que eso sería absurdo, es evidente. Los patricios no podrían dictar tal ley sin que *ipso facto* absolutamente todos renunciaran a esa parte de su derecho. De ahí que ya no serían los propios patricios los que velarían por dicha ley, sino la plebe, lo cual contradice abiertamente *lo dicho en los §§ 5 y 6 de este capítulo*. Por otra parte, la ley estatal que determina que sea una y

[258] Cfr. VIII, 25, pp. 333/22 ss.: los mismos síndicos, que velan por la observancia de la ley, están sometidos al Tribunal Supremo y, por supuesto, al Consejo Supremo (General) patricio.

[259] Cfr. notas 103 y 146.

[260] Si mantenemos el supuesto inicial de 250.000 h. y 600 familias (notas 100, 201 y 242), corresponden a cada familia: 5.000/600=8 patricios. En la hipótesis rechazada, el Consejo Supremo sólo tendría un miembro por cada familia.

la misma proporción entre el número de patricios y el de la población, tiene como fin primordial que se mantenga el derecho y el poder de los patricios, es decir, que no sean tan pocos que no puedan gobernar a la multitud.

§ 40. Por lo demás, los jueces deberán ser elegidos por el Consejo Supremo de entre los patricios, esto es *(por el § 17 de este capítulo)*, de entre los autores de las leyes. Y las sentencias que ellos hayan dictado, tanto sobre asuntos civiles como criminales, serán válidas, si se ha observado el procedimiento legal y no ha habido acepción de personas. Se autorizará legalmente a los síndicos para conocer, juzgar y dictaminar sobre este particular.

§ 41. Los emolumentos de los jueces deben ser los mismos que hemos dicho *en el § 29 del capítulo VI*. Es decir, que de cada sentencia que hayan dictado sobre asuntos civiles, recibirán del que perdió la causa una parte proporcional a la suma total en litigio. En cuanto a las sentencias sobre asuntos criminales, la única diferencia será que tanto los bienes por ellos confiscados como las multas con que se castigan los crímenes menores, les sean asignados a ellos solos. Pero a condición de que nunca les esté permitido forzar a nadie con torturas a confesar [261]. De esta forma se evitará suficientemente que los jueces sean injustos con los plebeyos y que, por miedo, sean demasiado benévolos con los patricios. Efectivamente, aparte de que este miedo está mitigado por la simple avaricia, encubierta del especioso nombre de justicia, los jueces son numerosos y dan su voto, no públicamente, sino por bolas. De ahí que, si alguno se enojara por haber perdido la causa, no tendrá razones de culpar a un juez determinado. Además, el respeto a los síndicos impedirá que los jueces dicten una sentencia injusta o, al menos, absurda, y que ninguno de ellos haga nada fraudulentamente. Aparte de que entre tan elevado número [343]

[261] Cfr. nota 113.

de jueces siemper habrá éste o aquél al que temen los inicuos [262].

Finalmente, por lo que toca a los plebeyos, también estarán suficientemente protegidos, si les está permitido apelar a los síndicos. Pues éstos están legalmente autorizados, como he dicho, a conocer, juzgar y dictaminar sobre la actuación de los jueces. No cabe duda que los síndicos no podrán evitar el odio de muchos patricios y que, en cambio, serán muy bien vistos por la plebe, cuyos aplausos procurarán ganarse en cuanto les sea posible [263]. Para conseguirlo, no perderán ocasión alguna de revocar las sentencias contrarias a las leyes procesuales, de examinar la actuación de cualquier juez y de castigar a los transgresores. No hay nada que impresione más a la multitud. Que ejemplos similares rara vez puedan presentarse no es un inconveniente, sino una grandísima ventaja. Pues, si es cierto que una sociedad, donde se toman diariamente medidas contra los delincuentes, está mal organizada *(como probamos en el § 2 del capítulo V),* también lo es que también deben ser muy raros los casos que más célebres se hacen.

§ 42. Los gobernadores que se envían a las ciudades o provincias, debieran ser elegidos de la clase senatorial, ya que la función de los senadores es cuidar de la fortificación, de las finanzas, del ejército, etc. de las ciudades. Pero, como quienes fueron enviados a regiones un tanto remotas, no podrán asistir habitualmente al Senado, los miembros del Senado sólo serán nombrados gobernadores de las ciudades fundadas en el suelo patrio. En cambio, aquellos a los que quieran destinar a los lugares más apartados, deberán ser elegidos entre los patricios cuya edad no se aleje de la fijada para la clase senatorial [264]

[262] Cfr. § 37 y notas 256 y 231.
[263] Cfr. § 23.
[264] Oficio similar al *procónsul* (éste es el término empleado por Spinoza) romano.

Pero no creo que baste esto para garantizar la paz en todo el Estado, si las ciudades vecinas están totalmente privadas del derecho de voto. A menos que sean tan incapaces que se las pueda despreciar abiertamente, cosa del todo inconcebible. Es, pues, necesario otorgar a las ciudades vecinas el derecho de ciudadanía. De cada una de ellas se eligirán veinte, treinta o cuarenta (pues el número deberá ser mayor o menor en proporción a la magnitud de la ciudad), que se inscribirán en la lista de patricios. De éstos se debe elegir cada año a tres, cuatro o cinco para formar parte del Senado, y uno para síndico con carácter vitalicio. Los que forman parte del Senado, serán enviados como gobernadores a la ciudad en la que fueron elegidos, en compañía del síndico correspondiente [265].

§ 43. Por otra parte, los jueces que deben ser des- [344] tinados a cada ciudad, deberán ser elegidos de entre los patricios de dicha ciudad. Pero no creo que sea necesario tratar esto con más detalle, dado que no concierne a los fundamentos de esta forma concreta de Estado.

§ 44. Quienes hacen de secretarios en cualquier Consejo y funcionarios similares, como no tienen derecho a voto, deberán ser elegidos de la plebe. Pero, como el manejo diario de los asuntos les da un perfecto conocimiento de las medidas a tomar, es frecuente que se siga su consejo más de lo conveniente y que la marcha de todo el Estado dependa más que nada de sus directrices. Esto provocó la ruina de Holanda. Porque tal situación no puede menos de suscitar la envidia de muchos de los mejores. No cabe duda, en efecto, que un Senado, cuya prudencia no estriba en el parecer de los senadores, sino de los funcionarios, es frecuentado ante todo por los miembros inactivos. La situación de tal Estado no

[265] Esta participación de las ciudades en estos tres Consejos adelanta la idea de la aristocracia 'federal' (cap. IX), como se insinúa en § 43.

será, pues, mucho mejor que la de la monarquía, que es gobernada por unos cuantos consejeros del rey *(véase sobre ello los §§ 5-7 del capítulo VI)* [266].

Ahora bien, un Estado estará menos o más expuesto a este peligro, según que esté bien o mal organizado. Porque la libertad de un Estado que no está afincada en bases suficientemente firmes, nunca es defendida sin peligro. Por eso, los patricios, para evitar este peligro, eligen de la plebe a funcionarios ávidos de fama y, cuando cambia la situación, los ofrecen en holocausto para aplacar la ira de quienes atentan contra la libertad. En cambio, cuando las bases de la libertad son bastante sólidas, entonces los mismos patricios reclaman para sí la gloria de defenderla y procuran que la buena gestión de los asuntos públicos dependa únicamente de su juicio.

Al establecer las bases del Estado aristocrático hemos observado, ante todo, estas dos condiciones, a saber, que la plebe quedara apartada tanto de las deliberaciones como de las votaciones *(véanse los §§ 3 y 4 de este capítulo)*. Por eso hemos establecido que la suprema potestad del Estado resida en todos los patricios, la autoridad, en cambio, en los síndicos y en el Senado y, finalmente, el derecho de convocar el Senado y (de proponerle) [267] los asuntos relativos al bien común, en los cónsules, elegidos del mismo Senado.

Si se determina, además, que quien hace de Secretario en el Senado o en otros Consejos, se elija por cuatro o cinco años, como máximo, y se le adjunta un Vicesecretario que sea designado por el mismo período y le
[345] ayude en su trabajo; o si en el Senado no hay uno, sino varios Secretarios, ocupado cada uno en distintos asun-

[266] No es ilógico pensar que Spinoza no sólo alude a la caída de Oldenbarneveldt (1619) y de Jan de Witt (1672), sino también a Antonio Pérez (cfr. notas 158 ss., 188 ss.).

[267] El texto entre paréntesis sólo se halla en los *Nagelate Schriften,* pero más amplio en palabras. En este pasaje se opone, de algún modo, la «potestas» a la «auctoritas» (cfr. notas 1 y 201).

tos, nunca sucederá que el poder de los funcionarios revista especial importancia.

§ 45. Los Tribunos del tesoro también deberán ser elegidos de la plebe y darán cuenta de su gestión, no sólo al Senado, sino también a los síndicos.

§ 46. En cuanto a la religión, hemos tratado ampliamente el tema en el *Tratado teológico-político.* Pero hemos omitido algunas cosas, porque no era aquél su lugar. Por ejemplo, que todos los patricios deben pertenecer a la misma religión, a saber, a la más simple y universal, tal como la hemos descrito en dicho tratado [268]. Porque hay que evitar, ante todo, que los mismos patricios se dividan en sectas y que unos favorezcan más a éstos y otros a aquéllos; y que, además, víctimas de la superstición, intenten quitar a los súbditos la libertad de decir lo que sientan [269].

Por otra parte, aunque hay que conceder a todo el mundo la libertad de expresar lo que siente, hay que prohibir las grandes concentraciones. Por eso, aunque hay que permitir que los adictos a otra religión edifiquen cuantos templos quieran, serán pequeños, de una dimensión determinada y situados en lugares un poco distantes entre sí.

Es, sin embargo, muy importante que los templos dedicados a la religión patria sean grandes y suntuosos y que sólo los patricios o senadores puedan realizar directamente el culto principal. Sólo, pues, los patricios podrán bautizar, consagrar el matrimonio, imponer las manos y, en general, sólo ellos serán reconocidos como sacerdotes de los templos y como defensores e intérpretes de la religión patria [270]. En cambio ,para predicar y administrar el erario de la iglesia y despachar los asuntos

[268] Cfr. notas 66 y 132; TTP, XIV (religión católica o universal); Meinsma (núm. 185), cap. I y IV (libertinos y colegiantes en Holanda).

[269] Cfr. nota 65; TTP (núm. 177), notas 463 y 466.

[270] Cfr. TTP, XIX, pp. 231 ss.

cotidianos, el mismo Senado eligirá a algunos de la plebe; serán, pues, como vicarios del Senado y a él tendrán que darle cuentas de todo.

§ 47. He ahí cuanto se refiere a los fundamentos de este Estado. Añadiré ahora otros pocos que, aunque menos básicos, también revisten gran interés. Por ejemplo, los patricios llevarán un vestido o un hábito especial, por el que se les reconozca; se les saludará con un título especial y todo plebeyo les cederá el puesto [271]. Si algún patricio perdiera sus bienes por algún infortunio, que no se puede evitar, y puede probarlo claramente, le serán
[346] restituidos íntegramente de los bienes públicos. Pero, si consta, por el contrario, que los gastó en regalos, lujos, juegos, prostitutas ,etc., o si tiene más deudas que puede pagar, perderá su dignidad y se le declarará indigno de cualquier honor o cargo. Pues quien es incapaz de gobernarse a sí mismo y sus asuntos privados, más incapaz será de velar por las cosas públicas [272].

§ 48. Aquellos a quienes la ley obliga a jurar, evitarán el perjurio mucho mejor, si se les manda jurar por la salvación o la libertad de la patria y por el Consejo Supremo, que si se les manda jurar por Dios. Porque quien jura por Dios, apuesta un bien privado, del que sólo él es juez. En cambio, quien apuesta con su juramento por la libertad y la salvación de la patria, jura por el bien común de todos, del cual no es él juez, y, si perjura, se declara *ipso facto* enemigo de la patria.

§ 49. Las Academias que se fundan con los gastos del Estado, se crean no tanto para cultivar los talentos cuanto para reprimirlos. Por el contrario, en un Estado libre, las ciencias y las artes se cultivan mejor, si se per-

271 Spinoza concede especial relevancia a la indumentaria, los emblemas, los puestos, etc. (cfr. VI, 11, 13; VIII, 25, 334/1 ss.; 30, 336/26 ss.).
272 Cfr. notas 103 y 201; VII, 4, pp. 309/15 ss.; X, 7, etc.

mite a todo el que lo pide enseñar públicamente, pero asumiendo él los gastos y el peligro de su reputación [273]. Pero estos detalles y otros similares los dejo para otro lugar. Pues aquí sólo había decidido tratar de lo concerniente al Estado aristocrático.

273 Pese a los numerosos mecanismos de auto-regulación que Spinoza impone a su Estado, da pruebas reiteradas de su tendencia liberal en lo económico (cfr. nota 116 y VII, 21, pp. 316/25 ss.; VIII, 24) y, aquí, en lo educativo.

[346] § 1. Hasta aquí hemos considerado el Estado aristocrático en cuanto recibe su nombre de una sola ciudad que es la capital de todo el Estado. Ha llegado, pues, el momento de tratar de aquel que está formado por varias ciudades y que, en mi opinión, es preferible al anterior. Pero para que veamos bien las diferencias y ventajas de cada uno, examinaremos cada uno de los fundamentos del Estado precedente y rechazaremos los que no convienen a éste, sustituyéndolos por otros en los que debe apoyarse [274].

§ 2. Y así, las ciudades que gozan del derecho de ciudadanía deben estar construidas y defendidas de tal suerte que no sólo no pueda cada una subsistir por sí sola sin ayuda de las otras, sino que tampoco ella pueda separarse de las otras sin gran perjuicio para todo el Estado. De este modo, en efecto, siempre se mantendrán unidas. Aquellas ciudades, en cambio, que están tan mal

[274] Cfr. nota 207.

constituidas que ni se pueden conservar ellas ni infundir miedo a las demás, es evidente que no son autónomas, [347]
sino que dependen totalmente de las otras [275].

§ 3. Por el contrario, todo lo que hemos demostrado *en los §§ 9 y 10 del capítulo precedente,* se deduce de la naturaleza del Estado aristocrático en general, como, por ejemplo, la proporción del número de patricios al de la población total, la edad y condiciones que deben reunir los candidatos a patricios. De ahí que no puede surgir diferencia alguna de que sea una o varias ciudades las que detentan el poder supremo.

La organización del Consejo Supremo, sin embargo, debe ser distinta en este caso. Efectivamente, si se designara una ciudad del Estado como sede de este Consejo Supremo, sería realmente la capital de dicho Estado. De ahí que, o bien habría que establecer un turno entre ciudades o habría que designar como sede del Consejo un lugar que no tuviera derecho de ciudadanía y perteneciera a todas ellas por igual. Pero tanto esto como aquello resulta tan fácil de decir como difícil de realizar, a saber, que tantos miles de hombres tengan que salir con frecuencia fuera de sus ciudades o reunirse ahora en éste y después en aquel lugar [276].

§ 4. Ahora bien, para que podamos deducir de la misma naturaleza y situación de este Estado qué convenga hacer en este caso y cómo haya que organizar sus Consejos, hay que tener en cuenta lo siguiente. Cada ciudad posee tanto más derecho que un hombre privado, cuanto más poderosa es que él *(por el § 4 del capítulo II).* Por consiguiente, cada ciudad de este Estado *(véase el § 2 de este capítulo)* tiene tanto derecho al interior de los muros o límites de su jurisdicción cuanto

[275] Cfr. VI, 9; VIII, 8. Ni autónomas ni indefensas.

[276] De hecho, Spinoza combinará ambas soluciones: Consejo Supremo ambulante, por igualdad y seguridad (lo contrario sucedía en Holanda desde 1593); Tribunal supremo y Senado, en una ciudad sin voto (cfr. IX, 9 y 15).

poder tiene. Por otra parte, todas las ciudades de este Estado están asociadas y unidas entre sí, no como confederadas, sino como partes de un mismo Estado [277]. Cada ciudad, sin embargo, tiene tanto más derecho que las demás sobre el Estado cuanto más poderosa es que ellas. Ya que quien pretende establecer una igualdad entre cosas desiguales, se empeña en algo absurdo. Es muy justo considerar que todos los ciudadanos son iguales, porque el poder de cada uno es insignificante en comparación al poder de todo el Estado. Pero el poder de cualquier ciudad constituye una parte notable del poder del mismo Estado y tanto mayor cuanto mayor es dicha ciudad. No se puede, por tanto, tener a todas las ciudades por iguales. Por el contrario, lo mismo que el poder, también el derecho de cada ciudad debe ser medido por su tamaño [278].

Los vínculos con que las ciudades deben ser sujetas para que constituyan un solo Estado, son, principalmente
[348] *(por el § 1 del capítulo IV),* el Senado y el Tribunal de justicia [279]. Cómo haya, sin embargo, que enlazarlas a todas mediante estos vínculos de forma que cada una se mantenga, en la medida de lo posible, autónoma, lo explicaré ahora brevemente.

§ 5. Yo entiendo que los patricios de cada ciudad, los cuales deben ser más o menos numerosos según el tamaño de la misma *(por el § 3 de este capítulo),* detentan el derecho supremo sobre su ciudad. Ellos tienen, además, la suprema potestad en orden a fortificarla, ampliar sus murallas, establecer impuestos, dar y abrogar

---

277 Se trata de un Estado o, si se quiere, en este caso (cfr. nota 54), de una *nación,* con una misma lengua y una misma cultura (IX, 13). Por eso, quizá sea menos propio hablar de «aristocracia federal» (cfr. núm. 6, p. 1489).

278 Cfr. VIII, 13-4 y 39.

279 Creemos que el texto se refiere, efectivamente, a IV, 1 (facultad de legislar e interpretar las leyes) y no a V, 1 (*véase* núm. 6, pp. 1509/1028), ya que tal es la función del Senado (pp. 348/27) y del Tribunal de justicia (pp. 349/18 ss.).

leyes y absolutamente todo cuanto estimen necesario para conservar y engrandecer su ciudad [280].

En cambio, para administrar los asuntos generales del Estado, hay que crear un Senado exactamente en las mismas condiciones expuestas en el capítulo anterior. Entre este Senado y aquél no habrá otra diferencia sino que éste también tendrá autoridad para dirimir los litigios que pueden surgir entre distintas ciudades. Puesto que, como en este Estado no existe capital, los asuntos no pueden ser resueltos, como en aquél, por el Consejo Supremo *(véase el § 38 del capítulo precedente).*

§ 6. Por lo demás, en este Estado no será convocado el Consejo Supremo, a menos que sea necesario reformar el mismo Estado o en algún asunto extremadamente difícil que los senadores se consideren incapaces de resolver. Será, pues, muy raro que todos los patricios se reúnan en Consejo. En efecto, la función principal del Consejo Supremo es, como hemos dicho *(en el § 17 del capítulo anterior),* dictar y abrogar las leyes y, además, elegir a los funcionarios del Estado. Ahora bien, las leyes o derechos comunes de todo el Estado, una vez establecidos, no deben ser cambiados.

No obstante, si el momento y las circunstancias aconsejan establecer algún nuevo derecho o cambiar el ya establecido, puede estudiarse primero el asunto en el Senado. Una vez que el Senado haya llegado a un acuerdo, enviará emisarios a las ciudades para que expliquen a los patricios de cada ciudad la opinión del Senado. Si la mayoría de las ciudades coincidieran con la opinión del Senado [281], ésta quedará sancionada; de lo contrario, quedará sin valor. El mismo procedimiento habrá de seguirse para elegir a los jefes del ejército y para enviar embajadores a otros reinos, así como para dar normas sobre la declaración de guerra o sobre la aceptación de condiciones de paz.

---

280 Cfr. VIII, 29.

281 Cfr. VI, 25.

[349] Sin embargo, para elegir a los demás funcionarios del Estado, como *(según hemos probado en el § 4 de este capítulo)* cada ciudad debe mantener su autonomía, cuanto le sea posible, y alcanzar en el Estado tanto más derecho cuanto más poderosa es que las demás, se habrá de seguir este otro procedimiento. Los senadores deben ser elegidos por los patricios de cada ciudad. Es decir, los patricios de una determinada ciudad eligirán en su Consejo un determinado número de senadores de entre sus ciudadanos, que estará en la proporción de 1 : 12 respecto al número total de patricios de dicha ciudad *(véase el § 30 del capítulo precedente)* [282]. Indicarán, además, quiénes quieren que pertenezcan a la primera, segunda, tercera, etc. sección. Los patricios de las otras ciudades eligirán del mismo modo un número mayor o menor de senadores, según sea su población, y los dividirán en tantas secciones como tiene, según dijimos, el Senado *(véase el § 34 del capítulo anterior)*. De ahí resultará que en cada sección de senadores habrá más o menos de una ciudad, según el tamaño de la misma. Pero los presidentes de las secciones y sus sustitutos, como su número es menor que el de ciudades, deben ser elegidos a suertes por el Senado de entre los cónsules [283].

También se seguirá el mismo procedimiento para elegir los Jueces supremos del Estado, es decir, que los patricios de cada ciudad eligirán de entre sus colegas más o menos jueces, en proporción al número total de sus habitantes.

Si se hace así, se logrará que cada ciudad sea lo más autónoma posible en la elección de sus funcionarios y que cada una alcance tanto más derecho, lo mismo en el Senado que en el Tribunal de justicia, cuanto más poderosa es. Suponiendo, claro está, que el procedimiento seguido por el Senado y por el Tribunal de justicia para

[282] Cfr. nota 242: 5000/12=400 senadores.
[283] Spinoza supone que su Estado tiene más de 12 ciudades (nota 253) y menos de 30 (cónsules≠VIII, 35).

resolver los asuntos públicos y para dirimir los pleitos coincide exactamente con el descrito *en los §§ 33 y 34 del anterior capítulo.*

§ 7. Por otra parte, los jefes de las cohortes y los tribunos militares también deben ser elegidos de entre los patricios [284]. Pues así como es justo que cada ciudad, en proporción a su tamaño, tenga que alistar determinado número de soldados para común seguridad de todo el Estado, también es justo que cada ciudad pueda elegir de entre sus patricios, y en proporción al número de legiones que tiene que alimentar, tantos tribunos, jefes, portaestandartes, etc. como son necesarios para dirigir aquella parte del ejército que proporciona al Estado.

§ 8. El Senado no impondrá ningún impuesto a los súbditos. Los recursos que, por decreto del Senado, sean [350] necesarios para gestionar los asuntos públicos, los reclamará el propio Senado, no a los súbditos, sino a las ciudades. Y cada ciudad deberá cargar con una parte mayor o menor de los gastos, en relación a su tamaño. Los patricios de cada ciudad exigirán a sus conciudadanos esa parte de la forma que prefieran, ya sea llamándoles a censarse, ya sea (como resulta más justo) imponiéndoles contribuciones [285].

§ 9. Además, aunque no todas las ciudades de este Estado sean marítimas ni los senadores procedan de sólo ciudades marítimas, se les pueden asignar a ellos los mismos emolumentos descritos *en el § 31 del capítulo*

[284] Este dato parece contradecir el dado en: VIII, 9, pp. 327/26. M. Francès, siguiendo a Wernham, sugiere o un *lapsus* de Spinoza o, incluso quizá, un manejo de los editores (núm. 6, pp. 1509/1028). Quizá se trate de una simple imprecisión, en cuanto que elegir los jefes de entre los patricios no excluye que algunos puedan no ser patricios, pues no dice «ex solis patriciis». Además, los patricios son aquí más numerosos: IX, 14, pp. 352/1 ss.; 15, p. 353.
[285] Cfr. nota 121; VIII, 29.

precedente[286]. A ese fin cabe idear medios, acordes con la estructura del Estado, que vinculen más estrechamente a las ciudades entre sí.

Todo lo demás, relativo al Senado, al Tribunal de justicia y a todo el Estado en general, tal como lo he expuesto en el capítulo anterior, se debe aplicar también a este Estado. Y así vemos que en un Estado que consta de varias ciudades, no es necesario designar ni una fecha ni un lugar concreto para convocar el Consejo Supremo. En cambio, al Senado y al Tribunal de justicia hay que destinarles una sede en un pueblo o en una ciudad que no tenga derecho a voto[287]. Pero retorno de nuevo a lo relativo a las ciudades como tales.

§ 10. El procedimiento que seguirá el Consejo Supremo de una sola ciudad para elegir a los funcionarios de la ciudad y del Estado y para tomar resoluciones sobre sus asuntos, deberá ser el mismo que he descrito *en los §§ 27 y 36 del capítulo anterior*. Pues los motivos son idénticos aquí que allí.

Por otra parte, a este Consejo deberá estar subordinado el Consejo de síndicos, el cual guardará con él la misma relación que el Consejo de síndicos del capítulo precedente con el Consejo de todo el Estado. Dentro de los límites jurisdiccionales de la ciudad, su función también será la misma y recibirá los mismos emolumentos. Pero, si la ciudad es pequeña y, por tanto, el número de patricios tan exiguo que sólo se puede nombrar a uno o dos síndicos, como dos no pueden formar un Consejo, entonces el Consejo Supremo de la ciudad proporcionará a los síndicos jueces para cada caso o se trasladará el asunto al Consejo supremo de síndicos[288]. Porque de cada ciudad se enviarán también algunos síndicos al lugar donde tiene su sede el Senado para que observen si

[286] Spinoza supone que el comercio es marítimo, porque piensa en la Holanda de su época.

[287] Cfr. nota 276.

[288] Sería el caso de una ciudad de 5000 h/50=100 patricios/50=2 síndicos.

se respetan plenamente los derechos de todo el Estado y asistan a sus sesiones sin derecho a voto.

§ 11. Los cónsules de las ciudades también deben ser elegidos por los patricios de dicha ciudad, y ellos [351]
constituirán, por así decirlo, su Senado. No puedo, sin embargo, ni creo que sea necesario determinar su número[289], dado que los asuntos más importantes de dicha ciudad son gestionados por su Consejo Supremo, y los que se refieren a todo el Estado, por el Senado estatal. Por otra parte, si los cónsules son pocos, es necesario que emitan el voto públicamente en su Consejo y no por bolas como en los grandes Consejos. Efectivamente, en los pequeños Consejos en los que se vote en secreto, cualquier miembro más avisado podrá descubrir sin dificultad al autor de cada voto y burlar con diversos artilugios a los más confiados[290].

§ 12. En cada ciudad, su Consejo Supremo nombrará, además, jueces; pero su sentencia podrá ser apelada ante el Tribunal Supremo del Estado, excepto en el caso del reo públicamente convicto o del deudor confeso.

§ 13. Sólo nos resta, pues, hablar de las ciudades que no son autónomas. Si están fundadas en la misma provincia o región del Estado y sus habitantes tienen la misma nacionalidad y la misma lengua, deben ser consideradas, igual que las aldeas, como partes de las ciudades vecinas. Cada una deberá estar, pues, bajo el régimen de esta o aquella ciudad que sea autónoma[291]. Y la razón es que los patricios no son elegidos por el Consejo Supremo de dicho Estado, sino por el Consejo Supremo de cada ciudad, y serán más o menos en cada una, según el número de habitantes comprendidos en los límites de

[289] Sin duda, porque su número sería demasiado reducido, ya que supone que sólo existen 30 en el Estado (VIII, 35, 339/25 ss.). Correspondería 1 cónsul por 8.350 h.

[290] Cfr. nota 115.

[291] Cfr. notas 275 y 277.

su jurisdicción *(por el § 5 de este capítulo)*. Es, por tanto, necesario que la población de la ciudad que no es autónoma, sea añadida al censo de la población de otra que es autónoma y que dependa de su gobierno.

En cambio, las ciudades conquistadas por derecho de guerra y que han sido agregadas al Estado, o serán asociadas al Estado en calidad de vencidas y le estarán sujetas por tal favor, o se enviarán a ellas colonos con derecho de ciudadanía y sus gentes trasladadas a otras partes, o la ciudad será totalmente destruida[292].

§ 14. He ahí lo relativo a los fundamentos de este Estado. Que su condición es mejor que la de aquel que recibe su nombre de una sola ciudad, lo concluyo de lo siguiente. Los patricios de cada localidad, como acostumbra el humano deseo, se esforzarán en conservar y, si es posible, aumentar su derecho tanto en la ciudad como en el Senado. De ahí que intentarán atraerse a la multitud, administrando el Estado más bien con favores que con el miedo, y aumentar su propio número. Ya que
352] cuantos más sean los patricios, más senadores *(por el § 6 de este capítulo)* eligirán de su Consejo y más derecho *(por el mismo parágrafo)* tendrán, por tanto, en el Estado[293].

No importa que, como cada ciudad sólo cuida de sí misma y envidia a las demás, surjan entre ellas frecuentes discordias y pierdan el tiempo en discusiones. Pues, si mientras los romanos deliberan, se pierde Sagunto[294], al revés, mientras unos pocos lo deciden todo según su

---

[292] El texto de las *Opera posthuma* reza así: «et gens alio ducenda, vel omnino delenda est». En cambio, los *Nagelate Schriften,* más de acuerdo con VI, 35, pp. 306/5, añaden después de «vel» el término «plaatsen», es decir, *ciudades*. No obstante, el texto original sí está acorde con la práctica de la época, en la Guerra de los treinta años.

[293] Texto de candente actualidad en España por el llamado 'Estado de las autonomías'. Spinoza señala que sus ventajas (proximidad a los hechos y actitud democrática) superan a sus posibles desventajas (discrepancias e ineficacia).

[294] Alusión a Tito Libio, *Historia de Roma,* XXI, 7, 1.

propio gusto, perece la libertad y el bien común. Porque los talentos humanos son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes[295]. (De esto hemos visto muchos ejemplos en Holanda.)[296]

Y, si alguno objetara que este Estado de Holanda no se mantuvo mucho tiempo sin un Conde[297] o un sustituto que hiciera sus veces, que le sirva esto de respuesta. Los holandeses creyeron que, para conseguir la libertad, era suficiente deshacerse del Conde y decapitar el cuerpo del Estado. Y ni pensaron en reformarlo, sino que dejaron todos sus miembros tal como antes estaban organizados, de suerte que el condado de Holanda se quedó sin conde, cual un cuerpo sin cabeza, y su mismo Estado ni tenía nombre. Nada extraño, pues, que la mayor parte de los súbditos no supieran en qué manos se hallaba la potestad suprema del Estado. Y, aunque así no fuera, lo cierto es que quienes detentaban realmente el poder estatal, eran muchos menos de los necesarios para gobernar a la multitud y dominar a poderosos adversarios. De ahí que éstos lograron a menudo amenazarles impunemente y, al final, destruirles. La caída súbita de su república no se produjo, pues, porque se hubiera gastado inútilmente el tiempo en deliberaciones, sino por la deforme constitución de dicho Estado y por el escaso número de sus gobernantes[298].

---

[295] Cfr. VII, 4 y notas 141 y 59, etc.

[296] Texto entre paréntesis sólo en los *Nagelate Schriften.*

[297] Cfr. nota 194.

[298] A los tres o cuatro años de la muerte de Jan de Witt (1672) y de la caída, con él, de la 'república holandesa' (VIII, 3, p. 324), Spinoza traza su interpretación de un siglo de historia de Holanda. Cuando los holandeses se deshicieron del último conde (Felipe II †1598), ni lo sustituyeron por otro (a no ser en apariencia: Oldenbarneveldt... J. de Witt) ni reorganizaron el Estado en forma democrática. Dejaron, pues, el Estado antiguo decapitado y el nuevo sin constitución (notas 96 y 137;

§ 15. Este Estado aristocrático, en el que el poder es detentado por varias ciudades, también es preferible al otro, porque en él no hay que evitar, como en el anterior, que todo su Consejo Supremo sea sometido con un simple golpe de mano, puesto que *(por el § 9 de este capítulo)* no tiene asignado un tiempo ni un lugar fijos para sus sesiones. Además, en este Estado son menos de temer los ciudadanos; porque, donde son varias las ciudades que gozan de libertad, no basta que quien intenta abrirse camino hacia el poder, ocupe una sola ciudad, para conseguir el mando sobre las demás [299]. Final-
[353] mente, en este Estado son más los que gozan de libertad; pues donde reina una sola ciudad, el bien de las demás queda supeditado a la conveniencia de la que tiene el mando.

VIII, 26, fin, etc.). Por otra parte, cometieron el fallo más peligroso, señalado por Spinoza al referirse a casi todos los Consejos: Jan de Witt (no lo menciona) permitió que el patriciado descendiera en número y, por tanto, en poder (cfr. M. Francès, núm. 6, pp. 1510/1032).

[299] Cfr. notas 276 y 283-4.

§ 1. Una vez explicados y aclarados los principios de [353]
ambos Estados aristocráticos, nos resta investigar si existe alguna causa culpable por la que puedan ser disueltos o transformados en otros.

La causa primordial por la que se disuelven tales Estados, es la que señala el sutilísimo florentino (*Discursos sobre Tito Flavio,* I, 1. 3), a saber, que al Estado, como al cuerpo humano, se le agrega diariamente algo que necesita curación; de ahí que es necesario, dice, que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a su principio, en el que comenzó a consolidarse. Si esto no se produce a su debido tiempo, sus vicios se acrecentarán hasta el punto de que no podrán ser erradicados sino con el mismo Estado. Y esto, añade, puede acontecer o bien por casualidad o bien por una prudente decisión de las leyes o de un hombre de excepcional virtud [300].

No cabe duda que es una razón de grandísimo peso y que, si no se evita este inconveniente, el Estado no

[300] La cita exacta es: libro III, cap. I, y el texto es casi literal.

podrá subsistir por su sola virtud, sino únicamente por la suerte; y que, en cambio, si se ha puesto el remedio adecuado a ese mal, no podrá sucumbir por un vicio interno, sino tan sólo por una inevitable fatalidad, como mostraremos más claramente después.

El primer remedio a este mal que me venía a la mente, es que se creara, cada cinco años, un dictador supremo por uno o dos meses, el cual tendría derecho a conocer, juzgar y dictaminar sobre la actuación de los senadores y de cualquier funcionario y, por consiguiente, de restablecer el Estado sobre sus primeras bases. Pero quien desea evitar los inconvenientes del Estado, debe emplear medios que estén acordes con su naturaleza y que puedan derivarse de sus fundamentos [301]. De lo contrario, caerá en Escila, queriendo evitar Caribdis. Ahora bien, es cosa cierta que todos, tanto quienes gobiernan como quienes son gobernados, deben ser contenidos por el miedo al suplicio o al perjuicio para que no puedan pecar impunemente o con ganancia. Pero, a la inversa, también es cierto que, si este miedo fuera igual para los hombres buenos y los malos, el Estado correría inevitablemente un gravísimo peligro [302].

Dado, pues, que la potestad dictatorial es absoluta, no puede menos de resultar temible a todos, sobre todo si
[354] el dictador fuera nombrado en una fecha fija, como se exige. Porque, en ese caso, cualquier hombre ambicioso de gloria buscaría con todo afán ese honor; y porque es cierto, además, que en tiempo de paz no se mira tanto la virtud como la opulencia, y que, por tanto, cuanto más soberbio es uno, más fácilmente alcanza los honores. Quizá por esto acostumbraban los romanos a nombrar al dictador, no en una fecha fija, sino cuando una circunstancia fortuita les obligaba a hacerlo. Y, no obstan-

301 Una especie de super-síndico sería algo así como un monarca absoluto (pp. 354/8 ss.), lo cual estaría en abierta contradicción con la monarquía constitucional y con la aristocracia patricia diseñadas por Spinoza, fundadas en Consejos numerosos.

302 Cfr. notas 180-1, 188 y ss. (Aragón) y 201.

te, el tumor del dictador [303], por citar las palabras de Cicerón, resultaba desagradable a las personas de bien. Y con razón, pues, como esta potestad dictatorial es exactamente la misma que la de un rey, puede transformarse, no sin gran peligro para el Estado, en monárquica, aunque sólo sea por breve tiempo [304].

Añádase a ello que, si no se señala una fecha fija para nombrar al dictador, no habría un intervalo fijo entre uno y otro dictador, cosa que nos ha parecido indispensable, y se trataría, por tanto, de algo sumamente vago, que se podría fácilmente descuidar. Por consiguiente, a menos que esta potestad dictatorial sea eterna e invariable, en cuyo caso no se puede pasar a un solo individuo, manteniendo la misma forma de Estado, dicha potestad será en sí misma demasiado incierta y también, por tanto, la salvación y la conservación del Estado [305].

§ 2. No cabe, sin embargo, la menor duda de que *(por el § 3 del capítulo VI),* si la espada del dictador se pudiera mantener siempre en alto, conservando la misma forma de Estado, y amenazara tan sólo a los malos, nunca los vicios cobrarían tal fuerza que no pudieran ser destruidos o corregidos.

Para cumplir, pues, todas estas condiciones hemos dicho que hay que subordinar al Consejo Supremo el Consejo de síndicos. Ya que así dicha espada dictatorial estará siempre en poder, no de una persona natural, sino social [306], cuyos miembros serán tantos que no puedan

303 El texto original de Cicerón, *Epistola ad Q. fratrem,* dice «rumor» y no «tumor». Puede tratarse de una errata de transcripción o quizá mejor de un juego irónico de Spinoza.

304 Cfr. VIII, 17, pp. 331/7 ss. y nota 96 (en un solo día podría cambiar la forma de Estado, dice Spinoza).

305 Cfr. notas 137 y 299: peligro contrario, es decir, Estado sin constitución o forma precisa.

306 Unica vez que emplea Spinoza la palabra «persona» en esta obra: cfr. notas 59, 63 y 71; CM, II, 10, pp. 264/10 ss. y Ep. 12A (1663, a L. Meyer) = texto castellano en nuestra traducción del *Epistolario,* de próxima aparición en esta misma editorial, pues no fue recogido en el vol. IV de núm. 4.

repartirse entre sí el Estado *(por los §§ 1 y 2 del capítulo VIII)* ni confabularse para un crimen. A ello se añade que los síndicos tienen prohibido ocupar otros cargos del Estado, no pagan impuestos para el ejército y, finalmente, son de tal edad que prefieren lo presente y seguro a lo nuevo y arriesgado. De ahí que no constituyen peligro alguno para el Estado, sino que sólo pueden infundir miedo a los malos. Y así será de hecho, ya que cuanto más débiles son para realizar crímenes, más fuertes son para reprimir la maldad. Pues, aparte de que pueden oponerse al mal en sus comienzos (porque el Consejo es eterno), son bastante numerosos como para
[355] atreverse, sin temor a la envidia, a acusar y condenar a tal o cual poderoso; sobre todo, porque dan su voto por medio de bolas y la sentencia es dictada en nombre de todo el Consejo [307].

§ 3. Pero también en Roma eran perpetuos los tribunos de la plebe y, sin embargo, fueron incapaces de contener el poder de un Escipión. Y, además, tenían que trasladar al Senado lo que ellos consideraban beneficioso, y con frecuencia eran burlados por los senadores, quienes procuraban que la plebe favoreciera más a quien ellos menos temían. Añádase a ello que la autoridad de los tribunos frente a los patricios estaba respaldada por el favor de la plebe y cuantas veces la congregaban, parecían provocar una sedición más bien que convocar un Consejo. Ahora bien, todos estos inconvenientes no tienen cabida en el Estado que nosotros hemos descrito en el capítulo precedente [308].

§ 4. Lo cierto es que esta autoridad de los síndicos tan sólo puede conseguir que se mantenga la forma del

[307] Los síndicos, y no un dictador, son los verdaderos garantes del orden constitucional: cfr. VIII, 40, pp. 343/5 ss. Sobre la alusión a la edad, véase notas 114 y 243.

[308] Sobre la asociación entre síndicos y plebe, cfr. VIII, 41, p. 343.

Estado e impedir, por tanto, que se infrinjan las leyes y que alguien pueda sacar una ganancia de la infracción. No podrá, sin embargo, evitar que se infiltren los vicios que no pueden ser prohibidos por una ley [309], como son aquellos en que caen los hombres que gozan de tiempo libre y de los cuales no rara vez se sigue la ruina del Estado. Porque los hombres en la paz, tan pronto deponen el miedo, se transforman paulatinamente de feroces y bárbaros en civilizados o humanos, y de humanos en blandengues e inactivos. Lejos de emularse unos a otros en la virtud, se emulan en la fastuosidad y en el lujo. Pronto comienzan, pues, a sentir hastío de las costumbres patrias y a adoptar las ajenas, es decir, a ser esclavos [310].

§ 5. Para evitar estos males, muchos han intentado dar leyes controlando el gasto, pero en vano. Porque todos los derechos que se pueden conculcar sin hacer injuria a otro, son objeto de burla; y están tan lejos de frenar los deseos y apetencias de los hombres, que más bien los intensifican. Siempre nos empeñamos en lo prohibido y deseamos lo que se nos niega [311]. Y nunca falta a los hombres ociosos talento para eludir las leyes que se dictan sobre cosas que de ningún modo se pueden prohibir, como son los banquetes, los juegos, los adornos y otras cosas similares, ya que sólo su exceso es malo y hay que medirlo por la fortuna de cada uno, sin que se lo pueda determinar por ninguna ley universal.

§ 6. Concluyo, pues, que aquellos vicios ordinarios de la paz, a que aquí nos referimos, nunca deben ser directa, sino indirectamente prohibidos. Es decir, que

[309] Pese a la minuciosidad de la organización estatal antes diseñada, Spinoza sabe bien que las leyes deben ser generales: cfr. TTP, XX, p. 243; cfr. nota 273.

[310] Sobre la fácil asociación entre paz, inercia y vicio, véase VII, 27 (nobles), VII, 22 (militares) y nota 116 (funcionarios).

[311] Texto de Ovidio, *Amores*, III, 7, 1: «nitimur in vetitum semper, cupimusque negata».

[356] hay que poner tales fundamentos al Estado, que de ahí se siga, no que la mayoría procuren vivir sabiamente (pues esto es imposible), sino que se guíen por aquellos sentimientos que llevan consigo la mayor utilidad del Estado. Hay que poner, pues, el máximo empeño en que los ricos, si no son parcos, sean, al menos, avaros. Porque no cabe duda que, si este sentimiento de avaricia, que es universal y constante, es fomentado con el deseo de gloria, la mayoría de los hombres pondrán el máximo interés en aumentar sus posesiones sin caer en ignominia, a fin de alcanzar los honores y evitar el total desprestigio [312].

§ 7. Ahora bien, si prestamos atención a los fundamentos que hemos explicado en los dos capítulos precedentes para las dos formas de Estado aristocrático, constataremos que eso justamente se deriva de ellos. Porque el número de gobernantes es tan elevado en ambos, que la mayor parte de los ricos tienen la vía abierta al gobierno y a los honores del Estado. Y, si se decide, además *(como dijimos en el § 47 del capítulo VIII),* que los patricios que deben más de lo que pueden pagar, sean destituidos de su dignidad y que a aquellos que perdieron sus bienes por algún infortunio, les sean restituidos en su integridad, no hay duda que todos se esforzarán cuanto puedan en conservar sus bienes. Por otra parte, no anhelarán las costumbres extranjeras ni sentirán hastío por las patrias, si se establece por ley que los patricios y cuantos aspiran a puestos honoríficos, se distingan por un traje especial *(véase al respecto los §§ 25 y 47 del capítulo VIII)* [313].

Aparte de éstas, en cualquier Estado se pueden idear otras medidas, acordes con la naturaleza del lugar y la idiosincrasia del pueblo. Pero se velará, en primer lugar, porque los súbditos cumplan su deber espontáneamente, más bien que forzados por la ley.

312 Cfr. notas 5 (afectos activos) y 273 (economía liberal).
313 Cfr. VIII, 47 y notas 271-2.

§ 8. Efectivamente, el Estado que pone su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo, carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Y, sin embargo, los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión, hasta el punto que sólo les retenga el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado [314].

Por lo demás, las estatuas, los emblemas y otros incentivos de la virtud más bien son signos de esclavitud que de libertad, pues es a los esclavos y no a los libres a quienes se otorgan premios por su virtud. Reconozco, sin duda, que los hombres se estimulan con estos alicientes. Pero así como, en un comienzo, estas distinciones se conceden a relevantes personalidades, así, después, al crecer la envidia, las reciben gentes inútiles y engreídas por sus muchas riquezas, con la consiguiente indignación de todos los hombres de bien. Por otra parte, quienes ostentan las condecoraciones y estatuas de sus padres, se creen ofendidos, si no se los prefiere a los demás. Final- [357]
mente, dejando aparte otras cosas, es cierto que la igualdad, cuya pérdida lleva automática y necesariamente consigo la pérdida de la común libertad, no puede, en modo alguno, ser conservada desde el momento que el derecho público otorga a un hombre, eminente por su virtud, honores especiales [315].

§ 9. Sentado esto, veamos ya si estos Estados pueden ser destruidos por alguna causa culpable. Sin duda que, si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma *(anima)* del Estado son los derechos. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conserva necesariamente el Estado. Pero

314 Cfr. V, 6; VII, 6, etc.
315 Spinoza es favorable a los emblemas que incitan al cumplimiento del deber (cfr. nota 271), pero no a las condecoraciones por el deber cumplido, ya que implican discriminación.

los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si sólo se apoyan en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente son vencidos[316]. Habiendo probado, pues, que los derechos básicos de las dos formas de Estado aristocrático están acordes con la razón y el común afecto de los hombres, ya podemos afirmar que, si hay algún Estado eterno, necesariamente son éstos, o que, al menos, no pueden ser destruidos por ninguna causa culpable, sino tan sólo por una fatalidad inevitable[317].

§ 10. Se nos puede, no obstante, replicar que, aunque los derechos del Estado, anteriormente expuestos, sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres, eso no impide que sean alguna vez vencidos. Porque no hay ningún afecto que no sea vencido alguna vez por un afecto más fuerte y opuesto, ya que vemos que el temor a la muerte es vencido con frecuencia por el deseo de un objeto ajeno. Quienes, presa del terror, huyen del enemigo, no pueden ser detenidos por miedo a ninguna otra cosa, sino qu se precipitan en los ríos y se arrojan al fuego, con tal de escapar del hierro enemigo. De aquí que, aunque la sociedad esté bien organizada y los derechos perfectamente establecidos, en los momentos de extrema ansiedad para el Estado, cuando (como suele suceder) todos son presa de un terror de pánico, todos aprueban lo que les aconseja el miedo presente, sin pensar para nada en el futuro ni en las leyes. Todos los rostros se vuelven entonces hacia el varón célebre por sus victorias y le eximen de las leyes; y, dando con ello el peor ejemplo, le prorrogan el mando y confían todos los asuntos públicos a su fidelidad. Esto, justamente, trajo la ruina del Estado Romano.

[316] Cfr. nota 139 *(anima);* I, 5; II, 5 y notas 136 y 312 (pasión y razón).

[317] La idea de la eternidad de los Consejos numerosos (gobiernos democráticos), afirmada en principio (VIII, 3, pp. 325/10 ss.), admite aquí sus posibles límites.

Para responder a esta objeción, digo, en primer término, que en un Estado bien organizado no se produce tal terror sin que exista una causa proporcionada. Por tanto, ese terror y la consiguiente confusión no se pueden atribuir a ninguna causa que pudiera ser evitada por la prudencia humana. Hay que advertir, además, que en un Estado como el que hemos descrito en los [358]
capítulos precedentes, no puede acontecer *(por los §§ 9 y 25 del capítulo VIII)* que tal o cual individuo brille tanto por su fama, que atraiga hacia él todas las miradas. Antes al contrario, es inevitable que tenga otros rivales, a los que apoyen otros muchos. Así, pues, aunque el terror provoque cierta confusión en el Estado, nadie, sin embargo, podrá traicionar las leyes y nombrar, contra derecho, a alguien para detentar el supremo mando militar, sin que, al momento, protesten quienes proponen a otros candidatos. De ahí que, para dirimir la contienda, será necesario recurrir finalmente a las leyes ya establecidas y por todos aceptadas y ordenar las cosas del Estado conforme a las leyes en vigor[318].

Puedo, pues, afirmar, sin restricción alguna, que tanto el Estado en el que sólo una ciudad detenta el poder, como aquel, sobre todo, en el que lo detentan varias ciudades, es eterno; o, en otros términos, que no puede ser disuelto o transformado en otro por ninguna causa interna.

[318] En la monarquía, cuando existen discrepancias insuperables en el Consejo, la última palabra corresponde al rey (notas 105 y 144); en la aristocracia, en cambio, a la ley (cfr. I, 6; VI, 3 en relación a VIII, 19). El gobierno de Jan de Witt habría caído por no haber previsto legalmente una alternativa no militar (nota 298).

Cap. XI [De la democracia]

[358] § 1. Paso, finalmente, al tercer Estado, el cual es totalmente absoluto y que llamamos democrático. Su principal diferencia del Estado aristocrático consiste, según hemos dicho [319], en que, en éste, sólo depende de la voluntad y libre elección del Consejo Supremo el que se nombre a este o a aquel patricio. Nadie tiene, pues, derecho hereditario a votar ni a ocupar cargos del Estado ni puede reclamarlo en virtud de algún derecho, como sucede en el Estado de que aquí hablamos. En el Estado democrático, en efecto, todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadanía por causas legalmente previstas, todos éstos, repito, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado, y no se les puede denegar, a no ser por un crimen o infamia [320].

[319] Cfr. VIII, 1.
[320] Cfr. VI, 11 y 21, fin; VIII, 14, pp. 330/22 ss.

§ 2. Si se establece, pues, por ley que sólo los ancianos que hayan llegado a cierto año de edad, o que sólo los primogénitos, tan pronto se lo permita la edad, o que sólo aquellos que contribuyen al Estado con cierta suma de dinero, tengan derecho a votar en el Consejo Supremo y a administrar los asuntos del Estado, en todos estos casos el Estado deberá llamarse democrático, aunque pudiera suceder que el Consejo Supremo constara alguna vez de menos ciudadanos que el del Estado aristocrático antes descrito. Pues en todos esos casos los ciudadanos destinados a gobernar el Estado no son elegidos como los mejores por el Consejo Supremo, sino que se destinan a esa función por ley [321]. [359]

Aunque estas formas de Estado, en las que no se destinan al gobierno los mejores, sino los que, por fortuna, son más ricos o han nacido los primeros, parezcan estar en desventaja respecto al Estado aristocrático, si se mira, sin embargo, a la práctica o a la común condición humana, se verá que la cosa viene a lo mismo. A los patricios, en efecto, siempre les parecerán los mejores quieson son ricos o están unidos a ellos por la sangre o la amistad. Evidentemente, si los patricios fueran de tal condición que eligieran a sus colegas sin dejarse llevar por ningún sentimiento, sino por el solo amor al bien público, no habría Estado alguno que fuera comparable al aristocrático. Pero la experiencia basta para hacer ver con todo tipo de datos que la realidad es todo lo contrario, especialmente en las oligarquías, donde la voluntad de los patriicos, por falta de rivales, está libre de toda ley. Porque en éstas los patricios se esmeran en alejar del Consejo a los mejores y se buscan como colegas en el Consejo a aquellos que están pendientes de sus labios. De ahí que en semejante Estado las cosas

[321] La diferencia entre aristocracia y democracia no reside en el número ni en la calidad de gobernantes, sino en si éstos son designados por votación 'ad·casum' o por ley general (cfr. VIII, 14). La diversidad de Consejos, la multitud y distribución de sus miembros y los mecanismos de las votaciones obedecen, pues, en Spinoza a una inspiración democrática (notas 102-3, 273, etc.).

marchen mucho peor, justamente porque la elección de los patricios depende de la voluntad absoluta de algunos, es decir, de una voluntad libre de toda ley [322]. Pero volvamos a nuestro punto de partida.

§ 3. *Por lo dicho en el parágrafo anterior* está claro que podemos concebir varios géneros de Estado democrático. Pero no es mi propósito tratar de cada uno de ellos, sino tan sólo de aquel en el que absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y son, además, autónomos y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo Supremo y a desempeñar cargos en el Estado [323]. Digo expresamente *los que únicamente están sometidos a las leyes patrias,* a fin de excluir a los peregrinos, puesto que se supone que dependen de otro Estado [324]. He dicho, además, que, aparte de estar sometidos a las leyes del Estado, sean en lo demás *autónomos,* a fin de excluir a las mujeres y a los siervos, que están bajo la potestad de los varones y de los señores, y también a los niños y a los pupilos mientras están bajo la potestad de los padres y de los tutores [325]. He dicho, finalmente, que *viven honradamente,* para que queden excluidos, ante todo, quienes son infames a consecuencia de un crimen o de algún género vergonzoso de vida [326].

§ 4. Mas quizá pregunte alguno si acaso las mujeres están bajo la potestad de los hombres por naturaleza o por ley. Ya que, si ese hecho sólo se fundara en una ley, ninguna razón nos forzaría a excluirlas del gobierno. Ahora bien, basta consultar a la misma experiencia para

322 Spinoza denuncia, una vez más (VIII, 2 y 39), el mecanismo por el que la llamada aristocracia (los mejores) se transforma en oligarquía familiar y en plutocracia (cfr. notas 201 y 232).
323 Cfr. VI, 11; VIII, 14, etc.
324 Sobre los peregrinos: cfr. nota 216.
325 Cfr. VIII, 17.
326 Cfr. nota 323.

comprobar que ello se deriva de su debilidad. Pues no [360] ha sucedido en parte alguna que reinaran a la vez los hombres y las mujeres, sino que en cualquier punto de la tierra donde se hallan hombres y mujeres, vemos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia. Por el contrario, las amazonas que, según una conocida tradición, reinaron en otro tiempo, no soportaban que los varones moraran en el suelo patrio, sino que únicamente alimentaban a las hembras, mientras que daban muerte a los machos que habían parido [327].

Ahora bien, si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual talento (tal es el mejor índice del poder y, por tanto, del derecho humano), sin duda que, entre tantas y tan diversas naciones [328], se encontrarían algunas, en que ambos sexos gobernaran por igual, y otras, en que los varones fueran gobernados por las mujeres y fueran educados de forma que su poder intelectual fuera menor. Pero, como esto no sucedió en parte alguna, podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos. No puede, por tanto, suceder que ambos sexos gobiernen a la par y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres.

Y, si consideramos, además, los afectos humanos, a saber, que los hombres casi siempre aman a las mujeres por el solo afecto sexual y que aprecian su talento y sabiduría en la misma medida en que ellas son hermosas; y que, además, los hombres soportan a duras pe-

327 Cfr. Q. Curcio (91), VI, 4, 17; 5, 24-32: la reina de las amazonas, en la costa del mar Negro, hace detenerse a Alejandro Magno para tener algún hijo de él.
328 Aquí y en p. 351 (291) son los dos únicos pasajes en que emplea el término «natio» (cfr. nota 54): allí, en el sentido etimológico, de comunidad de origen; aquí, en el sentido moderno, de pueblo organizado.

nas que las mujeres, que ellos aman, favorezcan de algún modo a otros, y hechos por el estilo, veremos sin dificultad que no puede acontecer, sin gran perjuicio para la paz, que los hombres y las mujeres gobiernen por igual [329].

---

329 La experiencia ciega a Spinoza acerca de la valía intelectual y moral de las mujeres, simple objeto sexual del varón (cfr. IV, 4; VI, 5; IX, 48; y nota 129), como hiciera a tantos predecesores suyos, desde Aristóteles (*Política,* I, 2; 5; 12, etc.). Sobre los celos: E, 35, esc. Sobre el verdadero sentido del matrimonio (amor y libertad), en oposición al sexo (pasión y belleza), según Spinoza: E, IV, apéndice, caps. 19-20.

Indice analítico *

Absalón: 313.
Academia: 346 (273).
Acción: 274, 277, 282.
Acuerdo: 281 s., 297.
Adán: (31).
Afecto: 273-5 (5), 281, 295, 308 (136), 357.
Agustín (San): (6, 8, 59).
Alabanza (*laus*): 284.
Alegría (*laetitia*): 284.
Alejandro II (papa): (189).
Alemania: 326.
Alfonso III (rey): (190).
Alianza (*foedus*): 290 (68), 306, 317.
Alma (*anima*): 357 (139).
Alma (*animus*): 274 s., 280, 282 s., 298, 308, 311 s., 321 s., 324, 327, 340.
Alma (*mens*): 275, 277 s., 280 (35), 291, 292, 309 (139).
Amazona: (168); 360,4.
Ambición: 298, 322, 324, 356.
Amor: 274 s., 283, 287, 288.
Anhelo (*desiderium*): 288 (65), 297.
Aníbal: 296 (84).
Animal: 281, 14-5; 296, 4-5.
Apetito: 277, 279, 282 s., 297.
Appuhn: (11, 12, 19, 30, 34, 37, 54, 94, 101, 116, 118, 124, 180, 198, 202).
Aquitofel: 33.
Aragón: 321-3 (188-90, 1935-5, 302).
Aristocracia: definición, 282, 284, 298 (90), 323; y democracia, 358; y monarquía, 325; método estudio, 326-7; a) organización de la *aristocracia centralizada,* 327-46 (*véase* academia, ciudad, Consejo de síndicos, Consejo supremo, ejército, funcionario, gobernador, juez, patricio, religión, secretario, senado, suelo, Tribunal supremo, tribuno, etc.); b) organización de la *aristocracia descentralizada* ('federal'), 346-352 (*véase* ciudad, Consejo de síndicos, Consejo supremo, ejército, juez, patricio, Senado, Tribunal supremo, etc.); c) *transformación* de la aristocracia, 353-8 (*véase*: dictador, ley, patricio, plebe, síndico, terror, etc.).
Aristóteles: (4, 35, 41, 46, 54, 59, 60, 89, 90, 100, 329).
Armas: 280, 296, 299, 300, 306, 308, 311, 312, 316, 322, 323.
Asia: 299,5.

---

* Los números indican la página de la edición Gebhardt (al margen de esta traducción) y, eventualmente, va seguida del número del párrafo (§ en el texto). El número entre paréntesis ( ) se refiere a nuestras notas. No se recoge aquí, por brevedad, ningún dato de nuestra *Introducción.*

Asuntos públicos: 274, 275, 282, 284 (54), 295, 299, 303, 320, 321, etc.
Atenienses: 311 (149).
Audacia (atreverse: *audere*): 322, 341, 355.
Autónomo (*sui juris*): 280 (34), 281, 286, 289, 293, 294, 316, 326, 346, 348-9, 359.
Autoridad (*auctoritas*): 335, 27 y 29; 344 (267); 348, 355.
Avaricia: 298, 314, 316, 342, 356.
Aversión: 279, 357.
Ayuda: 281, 289.

Balling (Pieter): (64).
Bárbaro: 275, 298, 321, 355.
Benevolencia: 280, 351.
Bien común (*communis salus*): 294, 298, 308.
Bienes inmuebles (*bona fixa*): 311, 316, 328, 333.
Blancas (J. de): (188).
Bleiberg (Germán): (189, 190, 191, 195).
Blijinbergh (W. van): (26, 31, 33).
Bueno: 282, 291, 292, 295, 324 (201), etcétera.
Burgh (Albert): (62).

Calés (Mario): (2, 11-2, 19, 30, 34, 37, 54, 94, 101, 116, 118, 124, 180, 198, 202).
Cambio (en el Estado): 328, 329, 344.
Campos (propiedad): 300.
Capital (Estado): 324, 327, 347, 348.
Caribdis: 353.
Caridad: 288.
Casa Real: 300, 306 (123), 337.
Castilla: 322 (193).
Casualidad (azar): 274, 353.
Católica (religión): 345 (268).
Causa: 274, 277.
Celos: 360 (329).
Censo: 300, 306 (121), 333 (232, 350,8; 351,13.
Centurión: 327,9.
César: 309.
Cicerón: (8, 46, 54, 59), 354 (303).
Ciencia: 274.
Ciudad (*urbs*): en la monarquía, 299, 306 (126), 314; en la aristocracia, 327, 341, 343, 346-352; no autónomas, 343 (265), 351 (292).
Civitas: (12, 18, 54, 202); véase «sociedad».
Ciudadanía (derecho de): en la monarquía, 299 s., 305, 317; en la aristocracia, 343, 346, 347, 350.
Ciudadano: 284, 285, 286; en la monarquía, 299 s. (98), 307 (131), 314; en la aristocracia, 325, 327, 329, 330, 333.

Coacción (*coercere*): 275, 312, 321, 346, 354.
Cogitata metaphysica (CM): (22, 28, 306).
Cohorte: 300, 305, 349.
Comercio: 303, 311, 313, 337 (242), (273), 350 (286).
Conde: 352 (298).
Consejeros (*consiliarii*): en la monarquía, 300-1, 308 s., 313 s.; no en la aristocracia, 325 y (222).
Consejo (*concilium*): 294 (79), (101), 350, 354.
Consejo de Aragón («Los Diecisiete»): 327 s. (194).
Consejo de justicia (monarquía): candidatos y funciones, 304, 26; miembros, 304, 27; retribución, 305, 29; votaciones, 305, 28; Consejos subordinados, 305, 30.
Consejo Real (monarquía): candidatos, 302, 21; 309, 4; elección, 301, 16; miembros, 300, 15; 311, 10; necesidad 309 s., 4-5; oficio, 301 s., 17-20; sesiones, 302, 22-4; ventajas, 310 s., 6-8; votaciones, 303 s., 25; 311, 9; Consejo suplente (Comisión permanente), 303, 24.
Consejo de síndicos (aristocracia): candidatos, 322, 21; miembros, 332, 22; 333, 25; oficio, 332, 20; 334, 26; protección, 332, 23; retribución, 332 s., 24-5; subordinado al Consejo Supremo, 332, 20; 350, 10; votaciones, 335, 28; Consejo suplente (Comisión permanente), 335, 28.
Consejo Supremo: a) (*aristocracia centralizada*), y Estado absoluto, 325 s., 4-7; miembros, 329, 13; número fijo, 329 s., 12-3; oficio, 331, 17; patricios (candidatos), 330, 14-5; presidente, 331, 18; y síndicos, 331,19; b) (*aristocracia descentralizada*), miembros, 347, 4; oficio, 348, 6; sede, 347, 3 (276); sesiones, 350, 9; Consejos subordinados, 350, 10-11.
Conservación: tendencia a, 290 s. (69-70).
Conspiración: 288, 9.
Constitución (Estado): (19); 284, 1 (54); 295, 2; (305, 307).
Cónsules: elección, 339, 34; miembros, 339, 35; oficio, 339 s., 36; votaciones, 340, 46; y Senado, 349, 6; 350, 11.
Contingencia: 278 s., 7.
Contrato (*contractus*): (43, 68), 294 (79).
Controversias: 309, 5.
Corrupción: 311, 9 s.; 313, 13, etc.
Cortesanos: 299, 7; 305, 31; 306, 34; 317, 23.
Cosas naturales: 276, 2; 278, 6.
Costumbres patrias: 355, 4; 356, 7.
Creación: 276, 2; 277, 6 (28); (50).

Criados (*famuli*): 300 (98), 359, 3.
Crimen: 300, 11; 302, 21; 316, 20; 334, 25; 342, 41; 354, 2.
Cristianismo: (6, 31).
Cristo: 289, 10; 321, 30.
Crueldad: 308, 2; 323, 30.
Cuerpo: 287 (62); del Estado, (35); 291, 1; 292, 2; 353 s., 1; humano, 278, 6; 280, 10-1; 282, 18.
Culto externo: 288 (66).
Cultura: 275, 7; 319, 27.
Curcio (Quinto): 299 (91), (119, 148; 327).

Daniel (libro): 307 (133).
David: 313 (156).
Decadencia: 308, 2.
Decretos (Estado): 285, 3-4; 307 (131); 357, 9.
Definición: 276, 2.
Democracia: definición, 282 (42, 43), (90); diferencias de la aristocracia, 323, 1; 329, 12; 358 (319, 321); diversas formas, 359, 3; Estado absoluto, 325 s. (203-4), 358,1; miembros, 323, 1; 325, 3; 330, 14;— excluidos del voto, 358, 1; 359, 3; y la paz, 298, 4; 310, 5; transformación, 328 s., 12 (219).
Dependencia jurídica: 280 (34).
Derecho: definición, 276 (20), 281, 15; 287, 8; 295, 1; 355, 5; 357, 9; civil, 274, 3; 284, 1; 293, 5; 318, 25; estatal, 283, 21; 284, 2; 285, 3; 291, 1; individual, 281, 15-6; 360, 4; natural, 276 s., 3-5; 279, 8; 282 (46); 285, 3; 294, 5.
Deseo (*cupiditas*, etc.): 277, 5; 278, 6; 283, 22; 324, 2; etc.
Desprecio (*contemptus*): 293, 4; 295, 2; 320, 28; 343, 42.
Devotio: véase «reverencia».
Diablo: 278, 6.
Dictador: 353, 1 (301); 354 (303-5); (307); 357, 10.
Dictamen (razón): 283, 19 y 21-2; 298, 3.
Digesto: (52).
Dinero: 311, 8; 316, 21.
Dios: amor a, 288, 9; crecaión, 277, 6; decretos, 284, 22; existencia, 287, 8; jurar por, 346, 48; libertad, 276, 3; 279, 7; poder, 276, 2—; 283, 22.
Discordias: 352, 14.
Duque: 331, 18.

Ebriedad: 293, 4.
Edad: consejeros reales, 301, 16; 309, 4; jueces, 304 s. (114); regente, 302, 20; patricia, 337, 25; senador, 336 (248); síndico, 332, 21.

Egipto: 318, 24.
Ejército: en la monarquía, 299 s., 10; 305, 31; 314, 17; 316, 22; en la aristocracia, 327, 9; 337, 31.
Elección (cargos): 300 s., 15-6; 323, 1; 330, 14; 333, 25; 341, 39; etc.
Embajadores (*legati*): 302, 19; 306, 33.
Emblemas (insignias): 300 (97); 300, 13; 334, 25; 345 (271); 356, 8.
Emolumentos: 305 (116); 305, 31; 311, 7; 316, 21; 317, 22; 332, 24; 335, 28; etc.
Emulación: 324, 2; 358, 10; 359, 2.
Enemigo: 281, 14; 288, 8; 289, 13; 299, 6.
Engaño: 278, 6; 279, 8; 280, 11; 291, 17; 319, 27.
Envidia: 275, 6; 298, 3; 313 s., 13-4; 329, 12; 335, 27; 336, 30; 344, 44; 354, 2; 356, 8.
Epistolae (Ep): (3, 26, 31, 50, 62, 306).
Error: 280, 12.
Escila: 353, 1.
Escipión: 355, 3.
Esclavitud: definición, 283 (47); y derecho de guerra, 296 (86); e hijos, 298, 4; y monarquía, 308, 2; y plebe, 326, 6; y premio, 356, 8; y vicio, 355, 4; y voto, 359, 3.
Escolásticos: 281, 15.
Escritura: 291, 17; 318, 24.
Esencia: 276, 2.
Esfuerzo: 278, 6; 291, 18.
Espada (del rey): 318 s., 25.
España: (293).
Esparta: 321 (30).
Esperanza: 280, 10; 290, 14; y honores, 310, 6; 312, 10; 313, 13; 327, 9; 336, 30; 356, 8; y libertad, 296, 6.
Espías: 306, 33.
Espíritus (inmundos): 289, 9.
Estado (*imperium*): definición, 275 (18); 282, 17; 284, 2; cuerpo y alma del, 284, 1; 285, 2; 286, 5; 352, 14; 353, 1; 357, 9; estable, 275, 6; 318, 25; 319, 26; 320, 28; 357, 9; independiente (absoluto), 321, 29; 324 (203); 325 s. (204); fines, 295, 2; 296, 5-7; fundamento, 297, 3; 308, 2; poderes, 282. 17; relación Estados, 289 (67).
Estado natural: 281, 15; 282 (46); 295, 2; 355, 4.
Estado político (*status politicus*): 276 (19); 284, 1; 285, 3; 286, 6; 288, 9; 293, 4; 295, 2; 287, 1.
Etica (E): (5, 11, 14), 275 (15), (16, 17); 276 (20); (22, 27, 32, 33, 41, 42, 46, 52, 65, 85); 310 (147); (176, 329).
Existencia: 276, 2.
Experiencia: 273 s., 2; 274, 3; 278, 6; 298, 4; 321; 359, 2.

Extranjeros: 306, 36 y 38; 317, 24; 327, 9.
Facultad de juzgar: 280, 11; 285, 3; 287, 8.
Familia: 300 (94, 96, 99); 301 (100); 315, 18; 324, 2; 327, 8; 329, 12; 340, 37; 341, 39.
Fatalidad: 353, 1; 357, 9.
Favor: 310, 5; 345, 46; 355, 3; 360.
Felipe II: (159-60); 323 (194); (226, 298).
Felipe III: 323, 30.
Felipe IV: 318 (170).
Felipe V: (195).
Fernando el Católico: 322 (193), (194).
Fidelidad (promesas): 291, 17; 297, 3; 312, 12; 314, 14; 357, 10.
Filósofo: 273, 1; 274, 2; 293, 4.
Fin: Estado: 295, 2; 296, 6.
Fortaleza (de alma): 275, 6; 280, 11; 296 (85); 298, 3; 360, 4.
Fortificaciones: 300 (95); 303, 24; 335, 29; 343, 42.
Fortuna: 324, 2; 359, 2.
Francés (Madeleine): (1, 2, 11, 12, 18-9, 30, 34, 37, 54, 64, 71, 79, 80, 94, 101, 105, 113, 159, 196, 216, 235, 279, 284).
Francia: 318, 24.
Freudental: (3, 7).
Funcionarios (*ministri*, etc.): 292, 2; (108, 116); 331, 17; 335 (238).
Fundamentos (Estado): 276, 7; 299, 8; 307, 1; 308, 2; 325, 3; 326, 7.

Gastos: 337, 355, 5.
Gabhardt: (11, 54, 62, 81, 94, 159, 188, 238).
Génova: 324, 3; 331, 18; 341, 37.
Gilden: 326, 5.
Gloria: 274, 4; 275, 5; 297, 7; 310, 6; 311, 10; 315, 17; 344, 44; 354, 1; 356, 6-7.
Gobernadores (*proconsules*): 343 (264).
Gozo (*gaudium*): 275, 4; 284, 1; 299, 9; 317, 22; 346, 2; 351, 13; 352, 15.
Gracia (*favor*): 243, 41; 312, 12; 313, 13; 323, 30; 335, 29.
Grecia: (98).
Grocio: (68).
Guardia Real: 306 (125).
Guerra: derecho del Estado, 282, 17; 290 (68); 292, 1-2; 310,7; 335, 29; y paz, 300 (95), 306, 35; y reyes, 309, 5; 316, 20; y soldados mercenarios, 313, 12.

Hartenstein: (81).
Hebreos: 319, 25; 321, 30.
Hijos: (48); 298, 4; 299, 7; 302, 20; 318, 25.
Historia: 278, 6; 314, 14; 315, 17.
Hobbes: (4, 38, 40, 46, 63, 75, 90, 173, 186, 203).
Holanda: (120); 324, 3; (213); 328 (226); (240); 337, 31; 344, 44; (276); 352 (298).
Hombre: afectos: 273, 1; 275, 5; 282, 18; 286, 6; ambición, 275, 5; 309, 5; 353, 1; no buenos, 299, 6; conservación (tendencia), 278, 7; 279, 8; 285, 3; inteligencia (razón), 277, 5; 280, 11; 309, 4; 324, 2; y mujer, 360, 4; y pecado original, 278,6; poder, 280, 11; 360, 4; ser social, 274, 3; 275, 7; 281, 15; 293, 4; 295, 2; 355, 4.
Homero: (135).
Honesto: 326, 6.
Honores: 324, 2; 354, 1; 356, 8.
Hotman (Fr.): (188).
Hove (J. van): 338 (250).
Humildad: 319, 27.

IE = *Intellectus emendatione* (*Tractatus de*): (62).
Ignorancia: 277, 5-6; 279, 8; 282, 18; 291, 18.
Igualdad: 322, 30; 327, 9; 331, 19; 334, 27; 347, 4; 357, 8.
Imperium: (18, 54).
Impotencia: 279, 7; 283, 20.
Impuestos: 300, 12; 315, 17; 335, 29; 337, 31; 350, 8.
Indignación: 288, 9; 293, 4; 294, 6; 356, 8.
Individuo: 285, 2; 289, 11; 292, 3; 294, 6.
Ingenio: 280, 9; 282, 18; 285 s., 3-4.
Institutiones: (52).
Integra (naturaleza humana): 278, 6.
Ira: 274, 4; 279, 8; 281 14; 344, 44.
Isaías: (63).

Jefes del ejército: 300 (96); 315, 17; 327 (213); 334 (236); 349 (284).
Jelles (Jarig): (3, 64).
Jeremías: (50).
Job: (63).
Juez: 285, 3-4; 292, 2; en la monarquía, 304 (114); 307, 1; 316, 21; en la aristocracia, 341, 37; 342, 41; 350, 10.
Juramento: 334, 26; 346, 48.
Jurisdicción: 347, 4; 350, 10; 351, 13.
Jurisperito: 292, 2; 301, 15-6; 302, 21; 303 s., 25-6.
Justicia: 276, 1; 284 (52); 286, 5; (85); 304, 26.
Justicia (*El*): 321 (190, 191, 194, 195).

Lagarde (G.): (172).
Languet: (188).
Legión: 300, 10; 349, 7.

Ley: civil: 282, 17; 292, 1 y 4; 293 s., 5-6; en la monarquía; 301 s., 17-8; en la aristocracia, 331, 17 y 19; 334, 25; 355 (309); 356, 7; (318); natural, 277, 4; 279, 7; 282 (46).
Libertad: definición, 276,1; 279 (32); 280, 11; 283, 19; 294, 5; y ejército, 316, 22; 317, 33; y esclavitud, 320, 27; y Estado absoluto, 297, 7; 324. 3; 326, 4; 327, 7; no indiferencia, 277,6; 279, 7; y 311, 7; 314, 14; 319. 26; 321, 29; y patricios, 326, 4-5; 352, 14; y obediencia, 286, 6; y virtud, 279, 7; 356, 8.
Libertad (Dios): 279, 7; 282, 18.
Locke: (38, 46, 48, 86, 90, 144, 165, 219).
Luis XIV: 318 (170, 173).
Lujo: 312, 12; 317, 22; 319, 27; 355, 4.

Machado (Manuel): (11).
Malicia: 274, 2; 295, 2; 354, 2.
Mal(o): 279, 7-8 (33); 286, 6; 326, 6; 353, 1; 355, 4-5.
Maquiavelo: (4, 13), 296 s. (87); (92); 353,1.
Marañón (G.): (194).
Marsilio de Padua: (172).
Matemáticas: 274, 4.
Matrimonio: 306, 36; 317, 24; 345, 46, (329).
Mayoría (votos): 307, 2; 309, 4.
Méchoulan (M.): (160, 188, 189).
Meijer (W.): (97).
Meinsma (K. O.): (3, 64, 268).
Menonitas: (64).
Mente (*mens*): 278, 6; 291 (71); 320, 28; «una mente», 281 s. (42); 283, 21; 284, 2; 286, 5; 287 (59); 297, 1; 309, 3; 326, 6; 331, 19; mente sana, (31).
Método: (4); 274 (13-14); (207); 341, 37; 346, 1; 347, 3.
Meyer (L.): (14, 306).
Miedo: 274, 2; 280, 10; 285, 3; y Estado, 286, 6; 288, 9; 290, 14; 297, 1; en los que gobiernan, 312, 11-2; 341, 37; 353 s., 1-2; y guerra, 294, 6; 296, 4 y 6; y vicio, 356, 8.
Milagros: 289, 10.
Ministros: 307, 1.
Misericordia: 274, 4; 275, 5.
Moderación: 319, s., 27.
Monarquía: definición, 282, 17; defectos, 298 (90); 327, 31; fundamentos (constitución), 299, 8; 307, 1; 319, 26; 322, 30 (*véase*: ciudad, consejeros, Consejo real, Consejo de justicia, ejército, embajadores, guerra, nobles, religión, etc.).
Moreau (P. F.): (5, 11, 19, 94, 101).
Moro (Tomás): (4, 7).
Moros: 321, 30.
Muerte: 287, 8; 296,6; pena de, 305, 29; 334, 25.
Mujeres: concubinas del rey, 299, 5; no herederas del rey, 306 (129); inferiores al hombre, 359 4; prostitutas, 293, 4; reinaban en Asia, 299, 5.
Multa: 292, 2; 303 (108); 305 (116); 331, 16; 333, 25; 335, 28; 342, 41.
Multitud: 275, 5; 282, 17; 283, 21; 284, 2; 287 (59); 296, 6; 309, 5; 318, 25; 323, 31; 325, 3-5; 331, 19.

Nación: (54 y 277); 351 (291); 360 (328).
Nagelate Schriften: (2, 87, 113, 124, 142, 144, 199, 238, 239, 267, 292, 296).
Naturaleza: 279, 8; 286, 6; 319, 27; 353, 1.
Naturaleza humana: método de estudio, 273, 1; 274, 4; 291, 18; es común a todos, 276, 7; 308, 2; 319 s., 27; busca la utilidad, 297, 3; 309, 4.
Necedad: 298, 8; 310,5; 321, 29; 323, 30; 327, 9.
Necesidad: 274, 4; 279, 8; 280, 11; 312, 12.
Niños: 359, 3.
Nobles: 300 (97, 99); 302, 20; 306, 33; 316, 20; 319 s. (181).
Número: consejeros reales, 301 (100); Comisión permanente, 303, 24; Consejo justicia, 304, 27; Consejo patricio (supremo), 324 (201); Consejo de síndicos, 332 (230); Comisión permanente, 355, 28; Senadores, 336 (242-3); Cónsules, 339, 35; *véase* (260, 272, 282, 288-9).

Obediencia: 283 (47); 283, 20 y 22; 285, 3; 286 (57); 296, 4; 307, 1.
Ocio: 316, 20; 317, 22; 355, 6.
Odio: 274, 4; 279, 8; 281, 14; 287, 8; 304, 26; 314, 14; 343, 41.
Oligarquía: 359 (322).
Oldenbarneveldt: (266, 298).
Opera posthuma (OP): (3, 116, 238, 242, 292).
Opinión: 281, 15; 307, 40.
Optimates: (2, 201).
Orange (Guillermo de): (2, 96, 107).
Orden: 277, 6; 279, 8; 282, 18; 284, 22.
Orsines: 299, 5.
Ovidio: (311).

Pacto: (43, 68).
Palabra: 280, 12; 285, 3.
Paralipómenos (*Crónicas*): (169).
Pasiones: (6), 277, 5; 278 (31); 281, 14; 286, 6; 298, 3; 326, 6.
Patricios: concepto, (2, 44), 323, 1; 324 (201); 326, 5; contribución

nómica, 333 (232); edad, 330 (222); y militares, 328, 9; número, 324, 2; 334, 25; (260); y plebe, 327, 9; 355, 3; poderes, 348, 5; 350, 8; prerrogativas, 345, 47; 356, 7.
Paz: concepto, (43), 296, 4; 298, 4: entre Estados, 290, 13 y 15; fin del Estado, 286, 6; 295, 17; difícil en la monarquía, 310, 5; 311, 7; 326, 7; 328, 9; peligros de la paz, 354, 1; 355, 4; y religión, 288, 9; valor, 337, 31.
Pecado: concepto, 276 (20); 282 (45); 283, 19-22; 293, 5; pecado original, 278 (30-1); de las supremas potestades, 292 s., 4; 293, 5; y violación de la ley, 295, 2; 353, 1; 355, 4.
Pedro: III (Aragón), (190); IV (del «Punyalet»), 322 (191).
Peña (Vidal): (11).
Peregrinos: 328 (216); 328, 10; 329, 12; 341, 37; 359, 3.
Pérez (Antonio): jurista, (159).
Pérez (Antonio): político, 314 (159); (160, 188-90, 194-5, 266).
Período (cargos públicos): consejeros reales, 301 (102); 301, 16; 313, 13-4; jueces (monarquía), 304, 27; 316, 21; síndicos, 332, 21; Comisión permanente, 335, 28; cónsules, 339, 35.
Persas: 307, 1.
Persona: (59, 63): 354 (306).
Piedad: 274 (11); 283, 21.
Placer: 278, 6.
Platón: (7, 35, 52).
Plebe: 319, 27; 326, 5-6; 342, 39; 344, 44; 355, 3.
Plebeyos: 341, 37-8; 342 s., 41.
Población: (100, 201); 332, 22; etc.
Poder: 276, 2-4; 277, 6; 293, 4; 360, 4; estatal, (39); 282, 17; 287 (61); 292, 1-2; 314, 14; 352, 14; y razón: 280; 287, 7; 360, 4; etc.
Poetas: 275, 5.
Política: 273, 1-2; y religión, (65-6).
Políticos: 273, 2; 298 (89).
Pontífice (Romano): 321 (189).
Potestad: (1, 2); 280, 9-11; 292, 2; 293, 4.
Potestades (supremas): 274, 2; 283, 21; 284-9; 289, 9; 290, 14; 291, 1.
PPC (*Principia philosophiae cartesianae*): (14, 22).
Práctica: 273, 1; 274, 2; 307, 1; 326 (204).
Presidente: 303, 23; 321, 30; 331, 18; 332, 20; 335, 28; 338, 34.
Pretor: 317, 22; 337, 31.
Privilegio: general, (189); de la manifestación, (194). de la Unión, (189).
Profetas: 283, 22.
Prohibición: 279, 8; 282, 18; 355, 5-6.
Promesa: 280 (37-8); 322, 30.
Propiedad (tierra): (165).
Prostituta: 293, 4; 346, 47.
Provincia: 343, 42.
Provincias Unidas: 323 (194).
Pueblo: 310, 25.
Pupilo: 331, 17; 359, 3.

Quiliarca: 305 (119).
Quimera: 273, 1; 292, 4.
Quinto (Javier de): (188).

Razón: y afectos, 275, 5; y deseos, 277, 5; 283, 19-20; y Estado, 276, 7; (46); 286, 6; 287, 7; 288, 9; 326, 6; y libertad, 278, 7; 287, 7; 288, 9; y miedo, 274, 2; y paz, 286, 7; 296, 5; y pecado, 293, 4; y poder, 287, 7.
Rebelión: popular, (65).
Régimen: político, (12).
Religión: y afectos, 275, 5; y Estado, 287, 8; 288-9 (65, 66); 319 (174); y libertad, 283, 22; r. oficial en la monarquía, 307, 40; en la aristocracia, 345, 46.
Respública: (8, 18, 19, 54, 72); 324, 3.
Reverencia: 293. 4-5; 343, 41.
Rey: en la monarquía absoluta, 298 s., 5-8; en la monarquía constitucional: y Consejo real, 299, 16-7; 302 (105); y guerra, 309, 5; 337, 31; y leyes, 307, 1; 310, 5; 312, 11; 318, 25; y matrimonio, 306, 36; 317, 24; y sucesión, 306, 37-8; 318, 25; y sumisión al ejército, 312, 12.
Reyes (libro): (169).
Riquezas: 314, 16; 316, 21; 319, 27; 340, 37; 356, 7.
Roboán: 318, 24.
Roma: (95, 96, 98); 313, 14; 324, 3; 352, 14; 354, 1; 355, 3; 357, 10.
Romanos (carta): (50).
Rousseau: (8, 57, 87).

Saavedra Fajardo (Don Diego): (188).
Sabiduría: 273, 1.
Sabios: 273, 2; 277, 5; 278, 6; 279, 8; 356, 6.
Sacerdote: 345, 46.
Sagunto: 352, 14.
Salomón: 318, 24.
Salustio: 309, 5 (142).
Salvación, del pueblo: 290 (69); 310, 5.
Samuel (libro): (156).
Sancho Ramírez: (189).
Sátira: 273, 1.
Secretarios: 344, 44.
Secreto: (137); 320 s. (186).
Sedición: (65), 295, 2; 296, 3; 298, 4; 309, 5; 313, 12; 326, 7; 327, 9; 345, 46; 355, 3.
Seguridad: 274, 3; 275. 6; 281, 15; en el Estado, 285, 3; 289, 11; 295, 2; en la monarquía, 293, 8; 308, 2;

313, 14; 314, 15-7; 322, 30; en la aristocracia, 326, 7; 332, 24; 349, 7; 353, 1.
Senado: relación a otros Consejos, 333, 25; competencia, 335, 29; miembros, 335-6 (242); incompatibilidad, 337, 31; sesiones, 338, 32-4; Comisión permanente del S., 338, 33; 339, 34; S. de la aristocracia descentralizada, 340, 4-5; 350, 9; S. en Roma, 355, 3.
Sesiones: del Consejo Real, 303, 24; de la Comisión permanente, 303, 24; del Consejo supremo, 330, 16; del Consejo de síndicos, 335, 28; del Senado, 338, 33.
Silencio: y Estado, 320, 29.
Síndicos: 332-3 (230 y 233); 334, 26; 342-3, 40 y 42; 354, 2; (308).
Soberbia: 319 s., 27; 332, 21; 354, 1.
Social: 281, 15; 297, 1.
Sociedad: (1, 42); 284 (54); 287, 7-8 (63); y Etsado, 309, 3; y ley, 292, 4; y multitud, 287, 7-9; 318, 25; y temor, 287, 8; 288, 9; 293, 4: 296, 4; y república, 324, 3; y otras s., 289, 10; 289, 12; 317, 24; y destrucción, 285, 3; 297, 2; 299, 6; 318, 25.
Soldados: 312, 12; 315, 17; 317, 23; 320, 28.
Soledad: 296, 4; (86); 297 (88).
Solón: (149).
Status civilis: (18, 19, 54, 106).
Suárez: (41, 54, 68).
Súbdito: (47, 48); 284 (54); 286, 5; 287, 8; 327, 9.
Sueldo: (116); 305, 31; 316, 22; 328, 9; 332 s., 24-5; 342, 41.
Suelo: 300, 12; 315 (165); 328, 10.
Susac: 318, 24.

Taberneros: (98); 330, 14.
Tácito: (9, 153); 314 (157); (167, 176, 178, 183).
Talento (inteligencia): 346, 49; 352, 14; 360, 4.
Temor (miedo): 281, 14-5; 288, 8-9; 289, 12; 291, 16; 299, 6-7; 311, 7; 316, 20; 320, 5; 326, 4; 352, 15.
Templos: 275, 5; 345, 46.
Teocracia: 319, 25.
Teólogos: 274, 1; 278, 6.
Teoría: 273, 1; 326 (204).
Terencio: (179).
Terror (pánico): 296, 4; 313, 14; 319, 27; 323, 30; 357, 10.
Tierno Galván (E.): (2, 11, 12, 19, 30, 34, 37, 54, 71, 80, 94, 101, 172, 235).
Tirano: 296 s., 7; 317, 23; 320, 29; 328, 9.
Tito Livio: (84, 177, 294); 353, 1.
Tomás (Sto.): (6, 28, 41, 46, 54, 59).
Tormentos (torturas): 304, 26; 342, 41.
Trabajo: 300 (98); 306, 32; 329, 12; 345, 44.
Transferencia: de poder, 281 (39); 285 (56); 294, 6; 298, 4; 299, 8; 308, 2; 309, 5; 313, 14; 314, 17; 317, 23; 319, 26; 325, 3; 331, 17.
Tratado (contrato): 290, 14-6; 306 (126).
Tratado teológico-político (TTP): (1, 2, 7, 10, 11, 15, 18); 276 (21); (23-5, 29, 31, 33, 36, 38-9; 43-5, 47-8, 50-1, 54, 56, 60-2, 65-6, 68-9, 73, 77, 79, 86, 92, 96, 171); 319 (174); (182, 187, 219, 226, 228, 268, 270, 306).
Tribunal (supremo): 340, 37; 341, 38-9; 348, 4.
Tribunos: 327, 9; 345, 45; 355, 3.
Tributos: 351, 13.
Tristeza: 284, 24.
Turco: 298, 4: 317, 23.
Turnos (en la presidencia): 303, 23; 335, 28; 338, 34.

Ulises: 307, 1.
Utilidad: 285, 3; 287 (60); (68); 308 s., 3-4; 356, 6.
Utopía: 273, 1.

Venecia: 324, 3; 331 (226); 334, 27; (240).
Venganza: 275, 5; 280, 9; 281, 15; 284, 23; 288, 9; 293, 5; 331, 19; 342, 39; 345, 46.
Verdad: 320, 27.
Vicio: 273, 1-2; 274, 4; 278, 6; 295, 3; 319 s., 27; 353 s., 1-2; 355, 4 y 6; 356, 8.
Vida: 281, 15; 295, 1-2; 296, 5-6.
Virgilio: (29).
Virtud: (46); 295, 3; 296, 5; 310, 6; 320, 27; 356, 8.
Vituperio: 284, 24.
Vloten/Land: (3, 124, 210).
Voluntad: 278, 6-7; 280, 12; 283, 19; 286, 5; 290, 13-4 y 16; 308, 1; 318, 25; 325, 3-4; 326, 7; 359, 2.
Votación: 303 s. (111); 309, 4-5; por medio de bolas, 305 (115); 334, 27-8; 340 (255); 342, 41; 351, 11; 355, 2.
Vries (S. J. de): (64).
Vulgo: 319 s., 27.

Wernham: (284).
Witt (Jan de): (2, 96, 107, 144, 266, 298, 318).

Introducción: La política en la vida y en la obra de Spinoza 7

I. Actitud de Spinoza ante la política antes del Tratado político 8

1.° La política en la vida de Spinoza ... 9
2.° La política en la Etica 15
3.° La política en el Tratado teológico-político 23

II. Aportación del Tratado político 28

1.° Fundamentos del Estado o naturaleza del derecho político 29
2.° Organización de las diversas formas de de Estado 35

1. La monarquía y su constitución (cap. VI-VII) 35

2. La aristocracia y sus formas (capítulos VIII-X) 40

a) Concepto de aristocracia 41
b) Organos de poder en la aristocracia centralizada 42
c) Características y ventajas de la aristocracia descentralizada ... 44
d) Estabilidad de la aristocracia frente a la dictadura 45

3.° Significado del Tratado político y democracia 48

1. Proemio a una constitución democrática 48
2. La democracia en la política de Spinoza 51
3. Significado histórico de la política de Spinoza 54

III. Nuestra traducción 57

Bibliografía 60

I. Ediciones, traducciones e instrumentos de trabajo 60
II. Estudios sobre el Tratado político y sobre la filosofía del Estado y del derecho en Spinoza 62
III. Otras obras citadas en esta edición 71

TRATADO POLITICO 73

Carta del autor a un amigo 75
Capítulo I [Del método] 77

Capítulo II [Del derecho natural] 84
Capítulo III [Del derecho político] 99
Capítulo IV [Del ámbito del poder político] ... 112
Capítulo V [Del fin último de la sociedad] ... 118
Capítulo VI [De la monarquía: descripción] ... 122
Capítulo VII [De la monarquía: fundamentación] 140
Capítulo VIII [De la aristocracia centralizada]. 165
Capítulo IX [De la aristocracia descentralizada] 200
Capítulo X [De la aristocracia y la dictadura]. 211
Capítulo XI [De la democracia] 220

Indice analítico 225

966 Rabindranaz Tagore:
El rey del salón oscuro

967 Consuelo Berges:
Stendhal y su mundo

968 Isaac Asimov:
Historia Universal Asimov
El nacimiento de los Estados Unidos
1763-1816

969 Gerald Durrell:
Murciélagos dorados y palomas rosas

970 Adrian Berry:
La máquina superinteligente

971 Ciro Alegría:
El mundo es ancho y ajeno

972 José Ferrater Mora:
Las crisis humanas

973 Ramón de Campoamor:
Poesías

974 Eugène Ionesco:
El peatón del aire

975 Henry Miller:
Tiempo de los asesinos

976 Rabindranaz Tagore:
Malini - Sacrificio - Chitra

977 Benito Pérez Galdós:
Doña Perfecta

978 Isaac Asimov:
¡Cambio! 71 visiones del futuro

979 Elias Canetti:
La lengua absuelta

980 Isaac Newton:
El Sistema del Mundo

981 Poema del Mio Cid

982 Francisco Ayala:
La cabeza del cordero

983, 984 Werner F. Bonin:
Diccionario de parapsicología (A-Z)

985 Benito Pérez Galdós:
Marianela

986 Jean-Paul Sartre:
Los caminos de la libertad, 3

987 Jesús Mosterín:
Historia de la filosofía, 2

988 Rabindranaz Tagore:
Ciclo de primavera

989 Gerald Durrell:
Tierra de murmullos

990 Arturo Uslar Pietri:
Las lanzas coloradas

991 Ciro Alegría:
Relatos

992 Isaac Asimov:
Historia Universal Asimov
Los Estados Unidos desde 1816
hasta la Guerra Civil

993 Luis Racionero:
Textos de estética taoísta

994 Jean Genet:
El balcón

995 Galileo y Kepler:
El mensaje y el mensajero sideral

996 Chrétien de Troyes:
El Caballero de la Carreta

997 Jean-Paul Sartre:
Kean

998 Eduard Mörike:
Mozart, camino de Praga

999 Isaac Asimov:
Historia Universal Asimov
Los Estados Unidos desde la Guerra
Civil a la Primera Guerra Mundial

1000 Miguel de Cervantes:
El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha (1605)

1001 Miguel de Cervantes:
El ingenioso caballero Don Quijote de la Mancha (1615)

1002 H. P. Lovecraft:
El horror en la literatura

1003 Rabindranaz Tagore:
La luna nueva - El jardinero -
Ofrenda lírica

1004 Jesús Mosterín:
Historia de la filosofía, 3

1005 Albert Einstein:
Notas autobiográficas

1006-1007 F. M. Dostoyevski:
Los demonios

1008 Tomás Moro.
Utopía

1009 María Luisa Merino de Korican:
Alta gastronomía para diabéticos
y regímenes de adelgazamiento
30 menús completos

1010 Snorri Sturluson:
La alucinación de Gylfi
Prólogo y traducción de Jorge Luis
Borges y María Kodama

1011 Charles Darwin:
La expresión de las emociones
en los animales y en el hombre

1012 Thomas Paine:
Derechos del hombre

1013 Benito Pérez Galdós:
Nazarín

1014 Patricia Highsmith:
Las dos caras de enero

1015 Quentin Skinner:
Maquiavelo

1016 Historia ilustrada de las formas artísticas
1. Oriente Medio

1017 Jean-Paul Sartre:
El muro

1018 Tristán e Iseo
Reconstrucción en lengua castellana
e introducción de Alicia Yllera

1019 Marvin Harris:
La cultura norteamericana contemporánea
Una visión antropológica

1020 Isaac Asimov:
Alpha Centauri, la estrella más próxima

1021 Gerald Durrell:
El arca inmóvil

1022 Joseph Conrad:
Bajo la mirada de Occidente

1023 Martin Gardner:
Festival mágico-matemático

1024 Geoffrey Parker:
Felipe II

1025 Mario Benedetti:
Antología poética

1026 Carlos Castilla del Pino:
Estudios de psico(pato)logía sexual

1027 Elias Canetti:
La antorcha al oído

1028 Historia ilustrada de las formas artísticas
2. Egipto

1029 Thomas de Quincey:
Confesiones de un inglés comedor de opio

1030 Fernando Parra:
Diccionario de ecología, ecologismo
y medio ambiente

1031 Luis Angel Rojo y Víctor Pérez Díaz:
Marx, economía y moral

1032 Luis Rosales:
Antología poética

1033 Benito Pérez Galdós:
Gloria

1034 René Descartes:
Reglas para la dirección del espíritu

1035 Jesús Mosterín:
Historia de la filosofía
4. Aristóteles

1036 Juan Ramón Jiménez:
Antología poética
2. 1917-1935

1037 Albert Camus:
Moral y política

1038 Rabindranaz Tagore:
La cosecha. Regalo de amante.
Tránsito. La fujitiva

1039 C. B. Macpherson:
Burke

1040 Rafael Alberti:
La amante
Canciones (1925)

1041 Paulino Garagorri:
Introducción a Américo Castro

1042 Arthur Machen:
Los tres impostores

1043 Jean-Paul Sartre:
Baudelaire

1044 Isaac Asimov:
De Saturno a Plutón

1045 Historia ilustrada de las formas artísticas
3. Grecia

1046 Julián Marías:
Breve tratado de la ilusión

1047 Juan Ramón Jiménez:
Poesía en prosa y verso (1902-1932)
escogida para los niños por
Zenobia Camprubí

1048 Albert Einstein:
Sobre la teoría de la relatividad
especial y general

1049 Jasper Griffin:
Homero

1050 Eugène Ionesco:
Las sillas - La lección - El maestro

1051 Anton Chéjov:
La señora del perrito y otros cuentos

1052 J. O. Ursom:
Berkeley

1053 Edmondo De Amicis:
Corazón

1054 John Stuart Mill:
El utilitarismo

1055 Píndaro:
Epinicios

1056 François Baratte y Catherine Metzger:
Historia ilustrada de las formas artísticas
4. Etruria y Roma

1057 Pedro Gómez Valderrama:
La Nave de los Locos

1058 Blaise Pascal:
Tratado de pneumática

1059 Rabindranaz Tagore:
Las piedras hambrientas

1060 León Grinberg y Rebeca Grinberg:
Psicoanálisis de la migración y del exilio

1061 Niko Kazantzakis:
Cristo de nuevo crucificado

1062 Stephen F. Mason:
Historia de las ciencias
1. La ciencia antigua, la ciencia en
Oriente y en la Europa medieval

1063 Benito Pérez Galdós:
La de Bringas

1064 Henry Kamen:
Una sociedad conflictiva:
España, 1469-1714

1065 José Emilio Pacheco:
Alta traición
Antología poética

1066 Max Frisch:
La cartilla militar

1067 Albert Camus:
El revés y el derecho

1068 Erasmo de Rotterdam:
Elogio de la locura

1069 Ramón María del Valle Inclán:
Sonata de primavera

1070 Antonio Di Benedetto:
Zama

1071 Simone Ortega:
Nuevas recetas de cocina

1072 Mario Benedetti:
La tregua

1073 Yves Christie:
Historia ilustrada de las formas artísticas
5. El mundo cristiano hasta
el siglo XI

1074 Kurk Phalen:
El maravilloso mundo de la música

1075 David Hume:
Mi vida (1776)
Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo (1745)

1076 Robert Boyle:
Física, química y filosofía mecánica

1077 José Zorrilla:
Don Juan Tenorio

1078 Germán Bleiberg:
Antología poética

1079 Homosexualidad: literatura y política
Compilación de George Steiner y Robert Boyers

1080 Stephen F. Mason:
Historia de las ciencias
2. La Revolución científica de los siglos XVI y XVII

1081 Benito Pérez Galdós:
El doctor Centeno

1082 Joseph Conrad:
El alma del guerrero y otros cuentos de oídas

1083 Isaac Asimov:
Historia de la energía nuclear

1084 Tania Velmans:
Historia ilustrada de las formas artísticas
6. El mundo bizantino (siglos IX-XV)

1085 Niko Kazantzakis:
Alexis Zorba el griego

1086 Ramiro A. Calle:
Yoga y salud

1087 Joan Maragall:
Antología poética (Edición bilingüe)

1088 P. L. Moreau de Maupertuis:
El orden verosímil del cosmos

1089 Juan Ramón Jiménez:
Antología poética, 3

1090 Jesús Mosterín:
Historia de la filosofía
5. El pensamiento clásico tardío

1091 Martin Gardner:
Máquinas y diagramas lógicos

1092 Arthur Machen:
El terror

1093 Thomas de Quincey:
Suspiria de profundis

1094 Diego Hidalgo:
Un notario español en Rusia

1095 Abate Marchena:
Obra en prosa

1096 Joseph Conrad:
El pirata

1097 Benito Pérez Galdós:
Misericordia

1098 Guy de Maupassant:
Bel Ami

1099 Carlos Delgado:
Diccionario de gastronomía

1100 Leonhard Euler:
Reflexiones sobre el espacio, la fuerza y la materia

1101 Lourdes March:
El libro de la paella y de los arroces

1102 Jorge Amado:
Sudor

1103 F. M. Dostoyevski:
El doble

1104 Francisco J. Flores Arroyuelo:
El diablo en España

1105 Historia ilustrada de las formas artísticas
5. El románico

1106 Stephen F. Mason:
Historia de las ciencias
3. La ciencia del siglo XVIII: el desarrollo de las tradiciones científicas nacionales

1107 Pedro Antonio de Alarcón:
El sombrero de tres picos

1108 Arthur Conan Doyle:
Estudio en escarlata

1109 Francis Bacon:
La gran Restauración

1110, 1111 Robert Graves:
Los mitos griegos

1112 Miguel Salabert:
Julio Verne

1113 Inés Ortega:
Sandwiches, canapés y tapas

1114 Paul Hawken:
La próxima economía

1115 Gerald Durrell:
Tres billetes hacia la aventura

1116 Nathaniel Hawthorne:
Wakefield y otros cuentos

1117 Peter Burke:
Montaigne

1118 E. T. A. Hoffmann:
Cuentos, 1

1119 Euripides:
Alcestis - Medea - Hipólito

1120 Manuel Vázquez Montalbán:
Historia y comunicación social

1121 Horacio:
Epodos y Odas

1122 Hanna Segal:
Melanie Klein

1123 Roland Recht:
Historia ilustrada de las formas artísticas
8. El gótico

1124 Benito Pérez Galdós:
Miau

1125 Ramón Villares:
Historia de Galicia

1126 Anthony Quinton:
Francis Bacon

1127 Marco Aurelio:
Meditaciones

1128 Julio Cortázar:
Los relatos
4. Ahí y ahora

1129 Gayo Julio César:
Comentarios a la Guerra Civil

1130 Harold Lamb:
Genghis Khan, emperador de todos los hombres

1131, 1132 Albert Camus:
Carnets

1133 Thomas de Quincey:
Del asesinato considerado como una de las bellas artes

1134, 1135 F. M. Dostoyevski:
Crimen y castigo

1136 Manuel Toharia:
El libro de las setas

1137 Patricia Highsmith:
La casa negra

1138 F. Gareth Ashurst:
Fundadores de las matemáticas modernas

1139 Bartolomé de las Casas:
Obra indigenista

1140 Carlos Delgado:
El libro del vino

1141 Isaac Asimov:
Opus 100

1142 Antón Chéjov:
Un drama de caza

1143 Alvar Núñez Cabeza de Vaca:
Naufragios

1144, 1145 Benito Pérez Galdós:
Angel Guerra

1146 Jorge Amado:
Doña Flor y sus dos maridos

1147 Pierre-Simon de Laplace:
Ensayo filosófico sobre las probabilidades

1148 Juan Perucho:
Cuentos

1149 Cristóbal Colón:
Los cuatro viajes. Testamento

1150 D. H. Lawrence:
El zorro. Inglaterra mía

1151 Arquímedes:
El método

1152 Benito Pérez Galdós:
El audaz

1153 Historia ilustrada de las formas artísticas
9. Asia I
India, Pakistán, Afganistán, Nepal, Tíbet, Sri Lanka, Birmania

1154 Leo Frobenius:
El Decamerón negro

1155 Stephen F. Mason:
Historia de las ciencias
4. La ciencia del siglo XIX, agente del cambio industrial e intelectual

1156 Graham Greene:
El agente confidencial

1157 Fernando Savater:
Perdonadme, ortodoxos

1158 Fernando Pessoa:
El banquero anarquista y otros cuentos de raciocinio

1159 Inés Ortega:
El libro de los huevos y de las tortillas

1160 Fernando Arrabal:
Fando y Lis - Guernica - La bicicleta del condenado

1161 C. Romero, F. Quirantes, E. Martínez de Pisón:
Guía física de España
1. Los volcanes

1162 Cornell Woolrich (W. Irish):
Las garras de la noche

1163 Josep Pla:
Madrid-El advenimiento de la República

1164 Jorge Amado:
Gabriela, clavo y canela

1165 Julián Marías:
Hispanoamérica

1166 John Stuart Mill:
Autobiografía

1167 Rabindranaz Tagore:
Mashi - La hermana mayor

1168 Miguel de Unamuno:
El sentimiento trágico de la vida

1169 Isaac Asimov:
Marte, el planeta rojo

1170 Ulrico Schmidel:
Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay - 1534-1554

1171 Mario Benedetti:
Pedro y el capitán

1172 E.T.A. Hoffmann:
Cuentos, 2

1173 Ludwig Boltzmann:
Escritos de mecánica y termodinámica

1174 Gerald Durrell:
Viaje a Australia, Nueva Zelanda y Malasia

1175 Graham Greene:
El tercer hombre

1176 Fernando Savater:
La infancia recuperada

1177 Lourdes March:
Hecho en casa: conservas, mermeladas, licores

1178 Historia ilustrada de las formas artísticas
10. Asia II

1179 J.-M. Lévy-Leblond y A. Butoli:
La física en preguntas
2. Electricidad y magnetismo

1180 Stephen F. Mason:
Historia de las ciencias
5. La ciencia del siglo XX

1181 Miguel de Unamuno:
La agonía del cristianismo

1182 Cornell Woolrich (William Irish):
La muerte y la ciudad

1183, 1184 Silvio Martínez y Alberto Requena:
Dinámica de sistemas

1185 Spinoza:
Tratado teológico-político

1186 Benito Pérez Galdós:
El abuelo

1187 Josep Pla:
Madrid, 1921. Un dietario

1188 Lorenzo Valla, Marsilio Ficinio y otros:
Humanismo y renacimiento

1189 Miguel de Unamuno:
Niebla

1190 Francisco Brines:
Antología poética

1191 Eduardo Schwartz:
Figuras del mundo antiguo

1192 Robert Donington:
La música y sus instrumentos

1193 Aristóteles:
Política

1194 Virgilio:
Eneida

1195 Juan Delval:
Niños y máquinas. Los ordenadores y la educación

1196 Augusto Monterroso:
Cuentos

1197 Fray Luis de León:
Poesía

1198 Rudyard Kipling:
Kim

1199 Historia ilustrada de las formas artísticas
11. Asia III
Champa. Vietnam. Los gestos de Buda

1200 Isaac Asimov:
Historia del telescopio

1201 Hesíodo:
Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen

1202 Séneca:
De la cólera

1203 Paulino Garagorri:
Introducción a Miguel de Unamuno

1204 Cornell Woolrich (William Irish):
Los sanguinarios y los atrapados

1205 John Stuart Mill:
La utilidad de la religión

1206 Benjamín Franklin:
Experimentos y observaciones sobre electricidad

1207 Pedro Gómez Valderrama:
La otra raya del tigre

1208 Isaac Asimov:
Opus 200

1209 Ross Macdonald:
Dinero negro

1210 Dante:
La vida nueva

1211, 1212 José Ferrater Mora:
Diccionario de grandes filósofos

1213 Jorge Amado:
Tereza Batista cansada de guerra

1214 Carson I. A. Ritchie:
Comida y civilización

1215 Amerigo Vespucci:
Cartas de viaje

1216 Miguel Artola:
Declaración de derechos del hombre

1217 Miguel de Unamuno:
En torno al casticismo

1218 S. L. Washburn y Ruth Moore:
Del mono al hombre

1219 Spinoza:
Tratado político

1220 Historia ilustrada de las formas artísticas
12. Asia IV
Corea. Japón

Redactado por BARUCH SPINOZA (1632-1677) al final de su vida, el TRATADO POLITICO significa la culminación de su pensamiento acerca de las relaciones entre el poder, el derecho, la libertad y la moral. La primera parte, que abarca cinco capítulos, vuelve sobre las reflexiones en torno a los fundamentos del Estado, anteriormente expuestas en el *Tratado teológico-político* (LB 1185) y la *Etica;* su mayor novedad estriba en la profundización del estudio sobre la naturaleza del derecho político. La segunda parte, casi totalmente original, describe la organización de las tres formas clásicas de gobierno; aunque la muerte le impidiera concluir la sección dedicada a la democracia, el examen de la monarquía y de la aristocracia permite a Spinoza analizar con minuciosidad el funcionamiento de la maquinaria estatal. ATILANO DOMINGUEZ BASALO (traductor, prologuista y anotador de la edición) explica, en un extenso prólogo, las claves últimas de un pensamiento tan rico como complejo: «la "anomalía" o el enigma de Spinoza es que, partiendo de una metafísica panteísta y determinista, deduzca, con toda lógica, una política humanista, progresista y liberal, y que, inspirándose en un filósofo materialista y absolutista, defienda, por encima de todo, la libertad de pensamiento y quiera conciliar el poder de la multitud con la seguridad del estado».

Cubierta: Daniel Gil Fotografía: Oronoz

El libro de bolsillo Alianza Editorial